



*Stampato col contributo  
del Centro Studi Filosofico-Religiosi "Luigi Pareyson",  
l'Assessorato alla Cultura della Regione Piemonte,  
l'Assessorato alla Cultura del Comune di Torino  
e la Fondazione Cassa di Risparmio di Torino*

Copyright © 2008, il nuovo melangolo s.r.l.  
Genova - Via di Porta Soprana, 3-1  
[www.ilmelangolo.com](http://www.ilmelangolo.com)

ISBN 978-88-7018-704-5

Claudio Tarditi

# Con e oltre la fenomenologia

Le “eresie” fenomenologiche  
di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion



il melangolo



*Ad Anna,  
motore della mia vita...*

## AVVERTENZA

Diamo qui di seguito l'elenco delle opere più frequentemente citate nel testo e delle relative abbreviazioni. I seguenti testi non saranno riportati in bibliografia.

DERRIDA J., *Della grammatologia*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1969 – G.

ID., *Et cetera (and so on, und so weiter, et ainsi de suite, etc.)*, trad. it. Roma, Castelvecchi, 2006 – EC.

ID., *Introduzione all'Origine della geometria di Husserl*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1987 – IOG.

ID., *Margini della filosofia*, trad. it. Torino, Einaudi, 1997 – MP.

ID., *La voce e il fenomeno*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1997 – VF.

ID., *Posizioni*, trad. it. Verona, Bertani, 1975 – P.

HEIDEGGER M., *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, trad. it. Milano, Adelphi, 1994<sup>3</sup> – WM.

ID., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, cit. – WG.

ID., *Essere e tempo*, trad. it. Milano, Longanesi, 1976<sup>10</sup> – SZ.

ID., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. Genova, Il Melangolo, 1988 – GP.

ID., *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. Genova, Il Melangolo, 1991 – PGZ.

ID., *Tempo ed essere*, trad. it. Milano, Longanesi, 2007<sup>2</sup> – SD.

HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, trad. it. Torino, Einaudi, 1965 – IRP.

ID., *L'idea della fenomenologia*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1992 – IP.

ID., *La crisi delle scienze europee*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1961 – KEW.

ID., *Meditazioni cartesiane*, trad. it. Milano, Bompiani, 1997 – MC.

ID., *Ricerche Logiche*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1968 – RL.

MARION J.-L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, trad. it. Torino, SEI, 2001 – ED.

ID., *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989 – RD.

## INTRODUZIONE

### UNA TERRA DI ERESIE...

### DERRIDA E MARION INTERPRETI DI HUSSERL E HEIDEGGER

#### §1. Un *affaire* francese?

Sin dai suoi primi esordi, la fenomenologia è stata caratterizzata da una particolare poliedricità, aspetto fondamentale in primo luogo dell'opera di Husserl, un'opera aperta e sulla quale il proprio autore è tornato costantemente sino alla morte, mosso più dalla passione per *le cose stesse* piuttosto che dalla volontà di formalizzare un vero e proprio metodo volto al corretto funzionamento della disciplina che con lui stava venendo alla luce. Una versatilità, poi, che ha contraddistinto sia il movimento fenomenologico nato da Husserl sia quello che ha preso avvio dalle successive ricezioni della fenomenologia, che non si è pressoché mai cristallizzata in *ortodossia fenomenologica*. All'interno di questa molteplicità di voci, merita un discorso particolare il caso della ricezione dei temi fenomenologici husserliani e heideggeriani in Francia. Qui la fenomenologia ha conosciuto, a partire dalla seconda metà del XX secolo, uno sviluppo particolare che, dopo gli esordi all'insegna di una profonda fedeltà ai testi husserliani, ne ha in seguito originalmente e autonomamente trasformato il metodo, tanto da suscitare, ad un certo punto, un legittimo interrogativo: dopo aver percorso sentieri teorici che hanno condotto così lontano dagli interessi husserliani originari, è ancora lecito parlare di *fenomenologia*, e in particolare di *fenomenologia francese*? È comunque doveroso ricordare che l'entrata della fenomenologia in Francia non è di molto posteriore alla sua stessa nascita e, sebbene la lettura dei celebri *Pariser Vorträge* e l'edizione francese delle *Cartesianische Meditationen* risalgano al 1929-'30, tale incontro era stato anticipato da numerosi scambi avvenuti tra Husserl e la filosofia

francese<sup>1</sup>. Spostandosi verso tempi più recenti, è assai agevole mostrare quanto sia profonda la “passione fenomenologica” radicatasi in Francia<sup>2</sup> e quante linee di ricerca – talvolta anche molto diverse tra loro – rivendichino la propria origine husserliana. I nomi degli appartenenti alla cosiddetta scuola dei *nouveaux phénoménologues* sono numerosi; tra essi, ricordiamo Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine, Rudolf Bernet, Marc Richir, Françoise Dastur, Dominique Janicaud, Jocelyn Benoist, Renaud Barbaras, Jean Greisch, Philippe Capelle, autori molto diversi tra loro, ma tutti convinti che la pratica del metodo fenomenologico *sia ancora possibile* e che il progetto filosofico inaugurato da Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur e Derrida possa essere portato in qualche modo a compimento.

È in questa prospettiva che la presente ricerca tenta di illuminare un particolare percorso della fenomenologia francese, facendo dialogare e “reagire” le proposte teoriche di Jacques Derrida e Jean-Luc Marion. Senza dubbio il secondo è considerato uno dei massimi esponenti della seconda generazione di fenomenologi francesi, e tutta la sua opera può essere letta come un tentativo di portare a compimento il metodo husserliano liberando le infinite possibilità della *Gegebenheit* nella direzione di un’ incondizionata e originaria *donazione*. Un certo imbarazzo può invece sorgere a proposito di Derrida, tradizionalmente considerato un *outsider* della filosofia francese, una figura intellettuale difficilmente inscrivibile in una corrente di pensiero determinata e che si sottrae costitutivamente a ogni definizione teorica positiva. Ebbene – è utile dichiararlo fin da subito – una delle *scommesse* di questa ricerca è rileggere il pensiero derridiano *in chiave fenomenologica*, ponendosi nella medesima prospettiva di alcuni critici italiani di Derrida che ne hanno inteso ripercorrere il pensiero mettendone in luce, per l’appunto, la vocazione fenomenologica<sup>3</sup>: benin-

---

1. Citiamo soltanto due esempi significativi: in primo luogo, nel febbraio 1929 Husserl pronuncia a Parigi, nell’Amphithéâtre Descartes della Sorbona, due conferenze intitolate *Einleitung in die transzendente Phänomenologie*; in secondo luogo, oltre ad aver tradotto queste lezioni col titolo di *Méditations cartésiennes*, nel 1930 Lévinas pubblica *La teoria dell’ intuizione nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2002.

2. Cfr. E. ESCOUBAS - B. WALDENFELS, *Phénoménologie française et phénoménologie allemande, Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L’Harmattan, 2000.

3. Cfr. V. COSTA, E. FRANZINI, P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Torino, Einaudi, 2002, in cui il pensiero di Derrida è incluso nel capitolo su *La linea francese* (pp. 278-293).



teso, senza forzarne il testo, ma assumendo come prospettiva interpretativa la questione della *datità del fenomeno*, col duplice tentativo di ricollegare il decostruzionismo alla sua matrice fenomenologica – testimoniata dai primi saggi di Derrida, ma anche da alcuni testi recenti che gettano retrospettivamente una luce nuova sul suo pensiero – e saggiare la fecondità del dialogo con chi, come Marion, ha invece fatto esplicitamente della fenomenologia la propria prospettiva di partenza. Gli scambi intellettuali fra i due autori sono numerosi, e la loro analisi fornisce un interessante spaccato di uno dei molteplici percorsi possibili per la fenomenologia; entrambi i filosofi muovono dall'analisi degli stessi testi husserliani e heideggeriani, ne indagano le strategie interne, ne saggiavano minuziosamente la portata, pervenendo tuttavia a risutati molto diversi, per certi versi opposti: un rapporto di opposizione, dunque, ma tale che ogni termine della relazione dialettica richiami l'altro come un suo *negativo*, come un luogo altro che, solo, può farne emergere la fecondità.

Lo scenario dinanzi a cui ci troviamo è decisamente complesso. Da un lato, l'itinerario derridiano muove dalla critica a Husserl per pervenire poi alla problematica nozione di *différance* come orizzonte costitutivo della datità, mai compiuta ma sempre *à venir*; dall'altro, le riflessioni di Marion su Husserl e Heidegger conducono ad una progressiva destituzione sia dell'impostazione trascendentale sia dell'ontologia con l'obiettivo di liberare la fenomenologia da ogni vincolo metafisico e radicalizzarla secondo la *donazione*. Il nostro tentativo di mettere in luce i punti di continuità e di rottura tra Derrida e Husserl – ovviamente tenendo conto della mediazione heideggeriana – scaturisce proprio dalla convinzione che la decostruzione non sia un gesto filosofico totalmente estraneo alla riduzione fenomenologica, che ne rappresenti forse una deformazione, ma pur sempre un derivato. Ciò spiega la nostra scelta di dedicare la prima parte del testo alla ricostruzione della complessa questione della legittimità e della fisionomia della fenomenologia nel confronto tra Husserl e Heidegger: infatti, la “storia del dissidio”<sup>4</sup> tra i due filosofi tedeschi costituisce un *humus* alquanto fertile per la fenomenologia francese successiva, di cui Derrida e Marion, sebbene in forme e misure differenti, sono esponenti. Ripercorrere le questioni dell'inter-

---

4. Cfr. R. CRISTIN (a cura di), *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, Milano, Unicopli, 1986.

pretazione heideggeriana del metodo fenomenologico, del problema dell'ente e del fenomeno, del rapporto tra fenomenologia e ontologia, della differenza ontologica e delle aporie in cui incorre a causa del primato ontico-ontologico del *Dasein* nella costruzione della *Seinsfrage*, è dunque funzionale ad una più rigorosa ricostruzione delle prospettive teoriche di Derrida e di Marion, che di quelle questioni nutrono i propri interessi filosofici.

Sebbene ancora in sede introduttiva, tentiamo una prima ricognizione della situazione ermeneutica in cui Derrida e Marion si rapportano alla fenomenologia. Intravediamo già l'opposizione, un'opposizione quasi paradossale la cui posta in gioco è una ed una sola: la *datità dei fenomeni*.

## §2. Filosofia e fenomenologia: pensare *oltre* la metafisica

All'inizio di *Réduction et donation*, Marion nota come, nel corso del Novecento, la fenomenologia abbia sempre più assunto il ruolo stesso della filosofia. Infatti, dopo l'ormai pluricelebrato tramonto della metafisica, la fenomenologia è riuscita, più di ogni altra iniziativa teorica, ad inaugurare un nuovo e fecondo percorso teoretico. Lo stesso anno, il 1900, vede quasi contemporaneamente la morte di Nietzsche, secondo la nota tesi heideggeriana l'ultimo pensatore metafisico, e l'uscita della prima parte delle *Ricerche Logiche* di Husserl. Un accostamento apparentemente estrinseco, non supportato da alcun effettivo incontro diretto tra questi due grandi filosofi contemporanei; eppure esiste un filo rosso sotterraneo, latente ma sempre pronto a riemergere in superficie, che li congiunge *in extremis* e li stringe attorno ad un'unica domanda: come può la fine della metafisica liberare nuove possibilità di manifestazione dei fenomeni? In altri termini, come ripensare la presenza in un orizzonte post-metafisico senza condizioni né riserve? Questo punto nodale segna l'ultimo ed estremo approdo del pensiero di Nietzsche e allo stesso tempo il punto di avvio della fenomenologia di Husserl. Infatti, cercando di liberare la presenza da qualunque condizione, e aprendola alla manifestazione dei fenomeni così come essi si danno, la fenomenologia tenta di portare a compimento la metafisica e allo stesso tempo di porvi fine. Essa muove i suoi passi su uno spartiacque alquanto precario: postulando la liberazione della presenza da ogni residuo metafisico, porta a compimento l'impresa metafisica stes-

sa nella sua radice più profonda; tuttavia, sottraendole il suo oggetto costitutivo, la dissolve.

O almeno crede di farlo. L'apertura fenomenologica che prende forma a partire dalle *Ricerche Logiche* del 1900-'01 rimane infatti fortemente ambigua: in primo luogo perché estende il campo della presenza al di là di ogni limite, anziché dissolverne la nozione stessa; in secondo luogo perché riproduce la determinazione costitutivamente metafisica della presenza, l'*oggettività*. L'idea di oggettività mette in difficoltà l'obiettivo stesso della fenomenologia, il ritorno alle *cose stesse*, concepite da Husserl nella forma della loro costitutiva oggettivazione. Tuttavia – e qui la lezione di Heidegger è di fondamentale importanza – non è così scontato che l'obiettivo della fenomenologia sia l'oggettività. La pubblicazione dei corsi di Heidegger immediatamente anteriori o di poco posteriori a *Essere e tempo* permette di chiarire un punto decisivo: l'essere non diventa la posta in gioco della fenomenologia se non a partire dalla critica all'ideale di oggettività condotta da Husserl. La questione della rottura tra i due filosofi è ormai celebre: il ritorno alle cose stesse perseguito dalla fenomenologia conduce alla loro oggettività o al loro essere? Colui che opera la riduzione fenomenologica agisce in quanto *Io trascendentale* o in quanto *Dasein*?

Le *Ricerche Logiche* aprono un territorio nuovo e inaspettato per il pensiero contemporaneo, fungendo da solida base per tutta la fenomenologia ulteriore. Ora, anche supponendo che le acquisizioni teoriche della prospettiva husserliana esposte nelle *Ricerche Logiche* si ritrovino interamente nelle opere posteriori, bisogna ammettere che esse siano state conseguite senza alcuna influenza dell'ortodossia fenomenologica successiva. Pertanto, se vi è un'apertura propria del metodo fenomenologico, essa va ricercata esclusivamente all'interno delle *Ricerche Logiche*. Tuttavia, la ricezione di quest'apertura ne ha fortemente radicalizzato la portata, divaricandone il senso secondo due direzioni opposte e, almeno a prima vista, inconciliabili. Secondo la prima tendenza interpretativa – ed è questa la direzione seguita da Heidegger – Husserl perviene nelle *Ricerche Logiche*, e segnatamente nella *Sesta*, ad ammettere la possibilità che la sfera del categoriale, dunque anche l'essere, possa *essere dato mediante intuizione*, rompendo definitivamente con la metafisica della finitezza di tradizione neo-kantiana. Scrive Heidegger:

Per poter chiarire la questione del senso dell'essere, occorre che l'essere fosse *dato*, affinché ci si potesse interrogare sul suo senso. La svolta di

Husserl è consistita giustamente nella messa in presenza dell'essere, fenomenalmente presente nella categoria. Grazie a questa svolta, avevo finalmente un punto di partenza: l'essere non è un mero concetto, una pura astrazione ottenuta mediante un lavoro di deduzione<sup>5</sup>.

Secondo Heidegger, senza dubbio Husserl non prende davvero coscienza della questione del senso dell'essere; nondimeno, l'apertura delle *Ricerche Logiche* permette di porre tale questione fondamentale, per così dire già *al di là* della metafisica. Ecco quindi il rapporto di filiazione diretta – che Heidegger non ammette mai esplicitamente, ma che più volte sembra suggerire – tra le *Ricerche Logiche* ed *Essere e tempo*. Secondo questa linea interpretativa, l'apertura husserliana del 1900-'01 anticipa la *Destruktion* heideggeriana dell'ontologia e quindi contribuisce in modo decisivo al compimento della metafisica.

Secondo l'altra lettura – è il caso del Derrida de *La voce e il fenomeno* – la prospettiva viene totalmente rovesciata. Le *Ricerche Logiche* hanno senza dubbio il merito di liberare la significazione nella sua idealità *a priori*; tuttavia, anziché trarne le conseguenze più radicali, e chiarendo così che la significazione significa da sé, senza alcun bisogno di ricorrere ad alcuna messa in presenza intuitiva dell'oggetto, Husserl non fa altro che ricondurla ad una sorta di intuizione di *riempimento* che l'assicuri nella sua presenza evidente. Così la fenomenologia perpetuerebbe, anche contro la sua stessa intenzione, il primato della presenza, risprofondando negli abissi della metafisica tradizionale. "L'appartenenza della fenomenologia all'ontologia classica"<sup>6</sup> si tradirebbe con il ricorso all'intuizione per assicurare la presenza alla significazione, ma soprattutto per il primato indiscusso della presenza stessa sulla significazione. Oltrepassare la metafisica della presenza significa quindi oltrepassare anche la fenomenologia decostruendola dall'interno, giocandole contro una della sue potenzialità stranamente censurate da Husserl sin dalla prima delle *Ricerche Logiche*, ossia contrapponendo l'*indice*, il segno estraneo ad ogni presenza, all'*espressione*, il segno dotato di significazione in attesa del suo riempimento intuitivo. Secondo questa tesi di Derrida, l'apertura del 1900-'01 non fa che riproporre la metafisica restaurando ancora una volta il primato ontologico della presenza. Il

---

5. M. HEIDEGGER, *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 315 (trad. nostra).

6. *Ivi*, p. 56.

conflitto tra queste due interpretazioni spinge le *Ricerche Logiche* verso due esiti opposti. Se le si legge, come fa Heidegger, a partire dalla *Sesta*, ponendo in primo piano la possibilità che il categoriale e quindi l'essere *si dia*, è allora possibile tutto il discorso sulla differenza ontologica come differenza fra essere ed ente, ossia la *Destruktion* della storia dell'ontologia inaugurata da *Essere e tempo*. Se al contrario le si legge, come fa Derrida, a partire dalla *Prima*, ne si deduce l'affermazione del primato sempre più netto della presenza sull'intenzionalità; la differenza ontologica, poggianti sull'analitica del *Dasein*, a sua volta resa possibile dall'intuizione categoriale dell'essere di cui parla Husserl, sfuma nella *différance* come gioco di rimandi senza inizio né fine, come struttura di significanti senza significato che si richiamano all'infinito, e nella decostruzione dei testi – già sempre debitori dell'obiettivismo metafisico – come unica possibilità del pensiero non più ingenuamente teso al coglimento di una qualche significazione ma consapevolmente della natura metafisica di ogni discorso sulla presenza.

La divergenza, apparentemente inconciliabile, tra queste due interpretazioni crea molteplici difficoltà. In primo luogo, in cosa consiste, secondo Husserl – e non tenendo conto delle sue opere successive – l'apertura delle *Ricerche Logiche*? Secondariamente, il filo conduttore di questa fase iniziale delle indagini fenomenologiche husserliane è davvero la metafisica della presenza? Heidegger si sofferma sulla *Sesta Ricerca* e sull'intuizione come modo di datità (*Gegebenheit*) del categoriale, Derrida stigmatizza nella prima l'intuizione presentificatrice: queste due letture sono davvero opposte? L'opposizione non è essa stessa di una densità concettuale tale da permettere che queste due interpretazioni dialoghino in modo diverso senza più escludersi vicendevolmente? In altri termini, l'opposizione radicale tra le prospettive di Heidegger e di Derrida non si fonda forse sulla non sufficientemente indagata assimilazione dell'intuizione categoriale, quindi dell'idea che in qualche modo l'essere *si dia*, alle caratteristiche dell'intuizione presentificatrice? Se si vuole davvero misurare la portata dell'apertura fenomenologica inaugurata dalle *Ricerche Logiche*, è necessario riflettere, non senza molte difficoltà, sulla possibilità di uscire dalla semplice opposizione tra queste due letture.

In questo difficile percorso risultano di grande utilità le ricerche condotte negli anni Ottanta da Jean-Luc Marion, esposte nel già citato *Réduction et donation*. Secondo Marion, se si riconosce nell'intuizione il filo conduttore delle *Ricerche Logiche*, allora l'unità della *Prima* e

della *Sesta Ricerca* diventa chiara. La prima ricerca pone come principio primo il ritorno intuitivo e universale alle cose stesse; per un tale ritorno al concreto, occorre che l'intuizione si adatti alla sua dignità fenomenologica, compiendo quello sforzo che percorre tutta la *Sesta Ricerca*: rendere intuitivamente dato anche il campo delle categorie. La *Prima ricerca* non avrebbe dunque che un carattere preparatorio, poiché non può ancora disporre del concetto di intuizione che tuttavia impiega; al contrario, la sesta ricerca è la più estesa, la più matura e la più ricca di risultati. Il ritorno intuitivo alle cose stesse che Husserl propone necessita di un nuovo e "allargato" concetto di intuizione che non abbia più alcuna parentela con quello tradizionale di intuizione sensibile. Nell'introduzione alla *Sesta ricerca*, Husserl scrive: "È inevitabile un allargamento dei concetti, originariamente solo sensibili, di percezione e intuizione, allargamento che permette di parlare di intuizione categoriale e soprattutto di intuizione universale."<sup>7</sup> L'apertura delle *Ricerche Logiche* ha di mira l'allargamento del concetto di intuizione, che dalla sfera sensibile in cui è rimasto rinchiuso a partire da Kant viene trasferito estensivamente anche alla sfera concettuale e categoriale. Dunque l'apertura husserliana si muove in vista del categoriale. Secondo Husserl, ogni intuizione è, secondo gradi diversi, categoriale. L'intuizione sensibile, come ha mostrato Kant, resterebbe "cieca" se non ci fosse alcun concetto a sussumerla. Husserl si spinge fino ad ammettere che "il fine di ogni conoscenza autentica non è la semplice intuizione, ma l'intuizione adeguata sotto forma di intuizione categoriale perfettamente aderente al pensiero o, inversamente, il pensiero che mostra la sua evidenza nell'intuizione"<sup>8</sup>. Anche l'intuizione più elementare, quella sensibile, non acquisterebbe alcuna validità se non avesse già un significato, che essa garantirebbe per così dire "riempiendolo"; in altri termini, la sua funzione consisterebbe nel riempire una forma categoriale. Tuttavia anche quest'ultima non va presupposta, ma è data sotto forma di intuizione, in modo tale che l'ideazione evidente, o l'universale "in persona", ci è dato. Infatti, l'unica e identica intuizione ci consegna due oggetti irriducibili l'uno all'altro: da un lato, l'intuizione come atto intenzionale individuale – io vedo *quella* casa –; ma, dall'altro lato, l'intuizione come *visione d'essenza* – quella casa come l'essenza di *tutte* le ca-

---

7. RL, II, p. 303.

8. RL, I, p. 168.

se possibili. Così, sull'intuizione sensibile poggia un atto di apprensione e di visione da cui scaturisce l'idea di *specie*. Dunque, ancora una volta, il categoriale si mostra come autentico approdo dell'intuizione, di qualunque intuizione si tratti. Le categorie sono date intuitivamente: l'intuizione sensibile permette di accedere all'intuizione della categoria, ne è la scintilla originaria, in quanto orienta l'atto intenzionale dall'individuale al categoriale. Dunque, tutte le *Ricerche Logiche* si muovono in direzione e in vista del categoriale. "L'orientamento dell'intuizione verso le forme categoriali – le essenze – si fonda interamente sull'interpretazione anch'essa categoriale dell'intuizione, tradizionalmente ritenuta esclusivamente sensibile"<sup>9</sup>. Secondo Marion, ciò suggerirebbe di leggere le *Ricerche Logiche* dalla *Sesta* alla *Prima*, e non viceversa: l'apertura fenomenologica delle *Ricerche* resta incomprensibile e ingiustificabile se non ne si inverte l'ordine di lettura e non ne si pone in primo piano il termine finale. Inoltre, qualunque sia l'intenzione di significazione, essa esige per principio almeno la possibilità di un riempimento intuitivo. È ormai chiaro che l'intuizione sensibile non può riempire le forme categoriali d'essenza, come ad esempio l'*oro* e il *giallo*; esse traggono il loro riempimento dall'intuizione delle essenze. Ma, ad esempio, nel caso in cui l'*oro* e il *giallo* siano uniti dal termine *è*, questa particella viene posta "sotto i nostri occhi", dunque può essere *intuita*. Infatti, in quel caso noi intuiamo non soltanto la parola *oro* e la parola *giallo*, ma il loro legame, la loro unità; inoltre, affermiamo che l'unità predicativa si raddoppia in una constatazione esistenziale: *l'oro è giallo*. Pertanto questa visione strettamente categoriale ammette – almeno in linea di principio – un'intuizione di riempimento corrispondente. *L'essere è dato, e come tale può venire fenomenologicamente intuito*.

Se assumiamo la definizione che Heidegger dà della metafisica, come pensiero che pensa l'essere innanzitutto come essente-presente, e se, come afferma Husserl, tale messa in presenza si compie soltanto attraverso l'intuizione, allora bisogna concludere che mai la metafisica è pervenuta così perfettamente al suo compimento prima che le *Ricerche Logiche* mostrassero la possibilità dell'apertura fenomenologica all'*intuizione universale*, una nozione certo problematica – ai limiti dell'os-

---

9. RD, p. 25.

simoro – ma senza dubbio capace di aprire orizzonti nuovi e irrinunciabili per il pensiero contemporaneo. La radicale originalità della prospettiva husserliana può essere misurata soltanto riflettendo sull'audacia della tesi sostenuta nelle *Ricerche*, e segnatamente nella *Sesta*: nulla sfugge all'intuizione, nulla esula dall'essere ricondotto intuitivamente all'evidenza della presenza, né il sensibile, né l'essenza, né la forma categoriale stessa. *Tutto è dato*. Come sostiene Marion, traducendo l'affermazione husserliana "*überall ist die Gegebenheit*", "*la donation est partout*". La donazione sommerge tutto, rendendo visibile sia la sfera sensibile sia l'intelligibile attraverso un'intuizione senza limiti e senza riserve.

### §3. La presenza non intuitiva: la donazione

Riprendendo i risultati della *Prima ricerca*, Husserl scrive nella sesta: "Qual è l'atto in cui risiede la significazione? [...] Non è la percezione, almeno non è soltanto essa"<sup>10</sup>. E aggiunge: "Ogni significazione può essere pensata completamente senza la minima intuizione correlativa"<sup>11</sup>. In altri termini, "non è innanzitutto mediante l'intuizione che la significazione giunge a compimento poiché, al contrario, l'intenzione di significazione si dà da se stessa: è soltanto allora che interviene l'intuizione corrispondente"<sup>12</sup>. Tuttavia Husserl afferma che, qualunque sia l'allargamento dell'intuizione, "ci sono innumerevoli significati che non potranno mai pervenire all'espressione"<sup>13</sup>. La significazione che troviamo, che ci è data, si costituisce da se stessa senza condizioni e completamente "vergine", senza cioè alcun bisogno di appoggio all'intuizione: essa accede a quella che Husserl considera come l'autorità suprema nel campo della conoscenza, l'*evidenza*. È questo un punto d'importanza decisiva: la significazione, come oggetto effettivo anche se non reale, appare in piena evidenza sotto forma di "unità ideale che ci si mostra con evidenza come un oggetto dinanzi a noi"<sup>14</sup>. Ci accostiamo in

---

10. RL, vol. II, p. 493.

11. *Ibidem*.

12. RL, I, p. 71.

13. *Ivi*, p. 105.

14. *Ivi*, p. 100.



questo punto nodale a ciò che può davvero illuminare il significato dell'apertura husserliana del 1900-'01. Se è definitivamente acquisito che le *Ricerche Logiche* compiono un allargamento universale dell'intuizione, scopriamo ora che anche la significazione subisce lo stesso allargamento, sino ad essere ammessa come ente ideale autonomo. "Il campo della significazione è molto più vasto di quello dell'intuizione"<sup>15</sup>.

La difficoltà che una tale prospettiva comporta non derivano dalla sua mancanza di evidenza ma, al contrario, da un eccesso di evidenza. In primo luogo, eccesso di evidenza dell'intuizione sui limiti della sensibilità fino a raggiungere la sfera del categoriale; in secondo luogo, eccesso della significazione che viene ammessa come esistente al di là dell'intuizione, dalla quale si rivela indipendente; infine, con un gioco di parole, eccesso del secondo eccesso sul primo: incomprensibilmente, la significazione oltrepassa largamente l'ambito dell'intuizione. Ma come oltrepassare un campo *già* allargato sino ai suoi limiti estremi (il categoriale)? Come evitare che l'allargamento dell'intuizione e quello della significazione si contraddicano reciprocamente? La tensione tra questi due elementi diviene ingestibile se si tiene conto del fatto che l'intuizione allargata sino a divenire universale non ammette più alcun residuo di significazione che si situi al suo esterno. Fin dove si estenderebbe il campo della significazione, se quello dell'intuizione ricopre già tutto lo spazio disponibile, compreso il categoriale? Rimanendo all'interno di questo rapporto dialettico, non si può far altro che constatare l'esito aporetico di questo percorso teorico finora tentato, riconfermando le tesi di Derrida; ma se riflettiamo a fondo sulle *Ricerche Logiche*, esiste ancora la possibilità di ripensare il rapporto – finora conflittuale – tra intuizione e significazione.

In una nota contenuta ne *La crisi delle scienze europee*, Husserl scrive a proposito delle *Ricerche Logiche*:

Mentre lavoravo alle mie *Ricerche Logiche*, attorno al 1898, la prima apertura di questa correlazione *a priori* e universale tra l'oggetto d'esperienza e i modi di donazione [*dieses universalen Korrelationsapriori von Erfahrungsgegenstand und Gegebenheitsweisen*] mi colpì così profondamente che, da quel momento, il lavoro di tutta la mia vita è stato caratterizzato da questo compito di elaborazione dell'*a priori* correlazionale<sup>16</sup>.

---

15. RL, II, p. 493.

16. KEW, § 48 nota n. 13.

L'autentica apertura delle *Ricerche Logiche* non risiede tanto nell'allargamento dell'intuizione o nel riconoscimento dell'autonomia della significazione, ma nella prima elaborazione della nozione di “*correlazione* tra l'*apparire* e ciò che *appare* in quanto tale”<sup>17</sup>. L'apparire non è più considerato semplicemente come un dato per la coscienza, ma innanzitutto come la donazione di ciò che così appare: l'apparire, attraverso la correlazione fenomenologica, dà (dona) ciò che appare. La fenomenologia inizia con le *Ricerche Logiche* in quanto, per la prima volta, in esse viene pensato il fenomeno come ciò che appare nell'apparizione, cioè nella donazione<sup>18</sup>: tale risultato è stato conseguito non concependo più l'apparire come dato di coscienza, ma come donazione *alla* coscienza e *attraverso* di essa della cosa stessa. L'apertura fenomenologica del 1900-'01 non consiste né nell'allargamento dell'intuizione, né nell'ammissione dell'autonomia della significazione, ma nel primato incondizionato della donazione del fenomeno. La donazione libera definitivamente intuizione e intenzione, poiché esse non darebbero alcunché se ogni fenomeno, per apparire, non dovesse essere dato in virtù del principio fenomenologico della correlazione. Nel 1907, Husserl scrive: “La donazione (*Gegebenheit*) assoluta, ecco l'ultima parola. [...] Ecco ciò che si comprende assolutamente da sé”<sup>19</sup>. La riduzione fenomenologica non eserciterebbe alcuna priorità se non riconducesse il fenomeno alla sua donazione ultima: “La donazione di un fenomeno ridotto è una donazione assoluta e indubitabile”<sup>20</sup>. Già nel 1900-'01 la donazione precede tanto l'intuizione che la significazione, poiché entrambe vanno interpretate come due modalità differenti dell'unica donazione originaria.

---

17. *Ivi*, § 46.

18. La scelta di tradurre la *Gegebenheit* husserliana con *donation* è, com'è noto, di Marion; tuttavia, già in sede introduttiva adottiamo questa traduzione, preferendola al più neutro *datità*, anticipando la direzione del percorso seguito nel presente lavoro – percorso in cui ci accompagneranno, anche se lungo sentieri differenti, Derrida e Marion –, ossia quello di un ripensamento della *Gegebenheit* stessa al di là della prospettiva trascendentale di Husserl, di cui il concetto di *datità* ci sembra ancora intriso. È doveroso ricordare tuttavia fin d'ora che il termine *donazione* (dal francese *donner*, che significa in primo luogo *dare*) non possiede – almeno in prima istanza – alcuna valenza etico-teologica, ma esclusivamente fenomenologica.

19. *IP*, p. 86.

20. *Ibidem*.

Come già accennato, nelle *Ricerche Logiche* Heidegger ha riconosciuto per ben due volte – significativamente all’inizio e alla fine della sua carriera – la condizione necessaria per l’avvio di *Essere e tempo*: nel 1925, nel suo corso del semestre estivo, afferma che “ciò che vi è di decisivo nella scoperta dell’intuizione categoriale è che essa offre una base”; nel 1973, durante l’ultimo seminario di Zähringen, conferma che “grazie a questa svolta di Husserl, ho avuto finalmente un punto di partenza”<sup>21</sup>. Sembrerebbe dunque che – per Heidegger e per i suoi interpreti – l’intuizione categoriale, manifestando l’essere nell’espressione, costituisca l’anello di congiunzione tra Husserl, ultimo “metafisico”, e Heidegger, primo “pensatore post-metafisico”. Ma se le cose stessero davvero così, allora la critica di Derrida risulterebbe efficace: infatti, anche con Heidegger la presenza, riproposta attraverso il primato dell’intuizione, scoprirebbe l’essere ma occulterebbe la *différance*<sup>22</sup>. Tuttavia, non bisogna lasciarsi fuorviare dalle due annotazioni heideggeriane. Infatti, a ben vedere, la sfera del categoriale non è mai ammessa *tout court* come intuibile ma, più radicalmente, *data* attraverso l’intuizione categoriale. In entrambe le affermazioni di Heidegger, l’intuizione categoriale viene pensata per *analogia* con l’intuizione sensibile, analogia resa inevitabile dal fatto che l’essere *si dà* allo stesso modo della sfera sensibile. Husserl perviene dunque all’intuizione categoriale sulla base dell’analogia di quest’ultima con l’intuizione sensibile. Secondo Heidegger, l’originalità di Husserl consiste nell’aver stabilito questo punto fondamentale: dato che la donazione oltrepassa i confini dell’intuizione sensibile, allora – per analogia – bisogna ammettere un’intuizione non sensibile, ossia categoriale. La decisione husserliana che conduce all’intuizione categoriale non muove dunque dall’intuizione stessa, ma dall’eccesso della donazione rispetto alla sfera del sensibile. Se l’intuizione diventa categoriale, è perché l’essere si dà, e mai viceversa. Non è l’intuizione categoriale che dà l’essere, ma è l’essere ad imporre l’ammissione di un’intuizione categoriale secondo cui esso possa mostrarsi. Il passo decisivo delle *Ricerche Logiche* consiste proprio nel pervenire all’essere come *dato*, come *mostrantesi a partire da se stesso*: tuttavia, se Husserl arriva a questo punto fondamentale, non lo svolge fino in

---

21. M. HEIDEGGER, *Vier Seminare: le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1977, p. 113 (trad. nostra).

22. Cfr. J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, Parigi, Ed. de Minuit, 1974.

fondo, si accontenta di nominare questa donazione dell'essere ma rinuncia a pensarla radicalmente. Egli introduce la nozione di intuizione categoriale, ottenuta per analogia con l'intuizione sensibile – operazione tipicamente metafisica –, senza accorgersi che dietro questa vecchia espressione vi è l'abisso della donazione dell'essere. L'apertura delle *Ricerche Logiche* raggiunge la donazione dell'essere, ma la rinchiude entro il concetto tradizionale di intuizione categoriale. Se l'intuizione categoriale sottende la donazione, lungi dal provocarla, il pensiero che resta ancorato all'intuizione non riesce a porre radicalmente la questione della donazione.

Heidegger, al contrario del suo maestro Husserl, si impegnerà maggiormente a pensare la donazione e, infatti, eliminerà del tutto l'intuizione categoriale già a partire dai corsi del 1925. Dunque già prima di *Essere e tempo*, Heidegger non mette mai in rapporto diretto l'intuizione categoriale di cui parla Husserl con l'ente – e tantomeno con l'essere – nella forma di un'ipotetica "intuizione dell'essere": tra l'intuizione categoriale e l'ente vi è sempre la mediazione della donazione, che determina originariamente l'una e l'altro. L'apertura delle *Ricerche Logiche* non consiste solo nell'allargamento dell'intuizione, ma anche nell'allargamento dell'intera realtà alle dimensioni della donazione: "Lungo il cammino della comprensione di ciò che si presenta nell'intuizione categoriale, si può piuttosto imparare a vedere che l'oggettività di un ente non si risolve assolutamente nella realtà in senso stretto, e che l'obiettività nel senso più ampio possibile è molto più ricca della realtà di una cosa"<sup>23</sup>. L'apertura delle *Ricerche Logiche* deve essere intesa quindi non solo come un'estensione dell'intuizione e della significazione attraverso la donazione, ma soprattutto come "l'esigenza di una liberazione del punto di avvio"<sup>24</sup> fenomenologico. La donazione allarga la presenza in quanto la libera da ogni limite imposto dalla coscienza, fino a lasciare che l'ente si manifesti liberamente nel suo essere: solo un allargamento così radicale potrà oltrepassare la metafisica della presenza che, in questa prospettiva, non fa altro che *restringere* la presenza e *trattenere* la donazione.

In questo modo, secondo l'ermeneutica delle *Ricerche Logiche* condotta da Marion, Heidegger rende giustizia alla *Sesta ricerca* su due

---

23. PGZ, § 6.

24. *Ivi*, § 8.

punti decisivi: a) in essa Husserl non dichiara mai che l'essere o l'ente siano intuiti mediante un'ipotetica "intuizione dell'essere" o di un suo equivalente. Al contrario, l'evidenza dell'"oggetto dato in modo intenzionale" implica che in questo caso "l'essere nel senso della verità [...] è realizzato, è data la verità in persona, immediatamente visibile"<sup>25</sup>. L'intuizione categoriale non dà essa stessa l'è, ma segna come un *indice* la donazione dell'essere. b) Husserl riferisce sempre l'intuizione categoriale a quella sensibile, per analogia: "Se consideriamo l'essere come un essere predicativo, un certo stato di cose ci dev'essere donato, e questo naturalmente per mezzo di un atto che lo doni – un *analogon* dell'intuizione sensibile ordinaria"<sup>26</sup>. L'intuizione categoriale rimane una necessità della donazione, e mai viceversa: la donazione non ha affatto bisogno dell'intuizione categoriale per compiersi come donazione dell'essere e dunque dell'ente. L'intuizione categoriale permette soltanto di misurare la costitutiva eccedenza della donazione, ne segna la profondità senza mai nasconderla. Husserl si ferma qui, e sembra che non si accorga della straordinarietà di una tale dismisura della donazione: ne intravede l'eccesso, ma non lo interroga. È qui che senza dubbio sorge per noi la questione fenomenologica fondamentale: *che cosa viene donato nella donazione?* "Cosa significa donare, cosa vi è in gioco nel fatto che tutto si dona, come pensare che tutto ciò che è non è che in quanto donato?"<sup>27</sup> Si può legittimamente supporre che Husserl, quasi sommerso dalla necessità di gestire la sovrabbondanza della donazione, non si sia mai interrogato sullo statuto di quest'ultima. Heidegger, al contrario, accorgendosi con straordinaria lucidità che l'apertura delle *Ricerche Logiche* consiste interamente nell'allargamento della donazione al di là dell'intuizione sensibile, assume fino in fondo l'eredità husserliana ponendo la questione del significato della donazione, guardandosi bene dal ridurla troppo in fretta alla presenza sotto forma di intuizione categoriale. "Si tratterà di capire come e perché ciò che è non è che in quanto donato: essere significa essere donato, di una donazione che non si compie se non nel gioco del fenomeno con se stesso – dell'apparire con ciò che appare"<sup>28</sup>. Una questione simile sottende tuttavia due

---

25. RL, II, § 44.

26. *Ivi*, § 52.

27. RD, p. 62.

28. *Ivi*, pp. 62-63.

presupposti: *a)* un passo indietro dinanzi alla donazione stessa per poterla considerare degna di essere indagata come tale, anziché lasciarla cadere nell'oblio a forza di esserne immersi; *b)* il riconoscimento che, nella donazione, ne va dell'essere di ciò che appare nella misura in cui si dona. Questi due presupposti pervengono ad un'unica domanda: la riduzione fenomenologica può compiere il passo indietro in grado di considerare la donazione come tale? L'apertura della donazione non conduce inevitabilmente la fenomenologia verso la questione dell'essere? In ultima analisi, "la riduzione conduce la fenomenologia a concepire l'essere come un fenomeno?"<sup>29</sup>.

---

29. *Ivi*, p. 63.

## CAPITOLO PRIMO

### FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA. ENTE, FENOMENO E DIFFERENZA ONTOLOGICA IN HUSSERL E HEIDEGGER

#### §1. Fenomenologia e/è ontologia?

“Non c’è alcuna ontologia *accanto* a una fenomenologia, ma *l’ontologia scientifica non è altro che fenomenologia*”<sup>1</sup>, scrive Heidegger nel 1925 in aperto contrasto con l’affermazione di Husserl del 1912: “Poiché in sè, e di questo ripareremo, *l’ontologia non è fenomenologia*”<sup>2</sup>. Smussare questa opposizione è cosa ardua, se non impossibile. Non solo perché è confermata da molti altri testi di Husserl e Heidegger, perché è all’origine della rottura tra i due filosofi già molto prima di *Essere e tempo* e perché costituisce il principale punto su cui dibattono le varie scuole fenomenologiche post-husserliane, ma soprattutto perché rende evidente quella svolta che, nel rapporto tra fenomenologia e ontologia, ha fatto alternativamente abbandonare e riprendere la questione dell’essere da parte del principale – se non l’unico – tentativo di fondazione radicale della filosofia intrapreso nel Novecento. Occorre dunque riflettere sulla definizione di *fenomenologia*, su quella di *fenomeno* e infine su quella di *ente* in riferimento a Husserl e Heidegger, al fine di sondare se e in quale misura ciascuno di questi termini acceda ad una comprensione dell’essere o in qualche modo ne dipenda.

Secondo Husserl, la messa fuori gioco dell’ontologia da parte della fenomenologia può e deve essere posta in correlazione con la determinazione finale della fenomenologia stessa come idealismo trascen-

---

1. PGZ, p. 91.

2. IRP, III, Appendice I, p. 496.

dentale<sup>3</sup>: “L’idealismo fenomenologico-trascendentale non è una tesi filosofica particolare né una teoria fra le altre; la fenomenologia trascendentale, in quanto scienza concreta, anche se non ci si esprime sull’idealismo, è di per sé un *idealismo universale* realizzato come scienza”<sup>4</sup>. Idealismo universale significa non soggettivo in quanto non empirico: infatti, l’idealismo non può pretendere all’universalità se non nella stretta misura in cui è in grado di determinare, prima di ogni altra condizione, tutto ciò che si presenta come vissuto (*Erlebnis*). Scrive Husserl: “Le ricerche di quest’opera [le *Ricerche Logiche*] sono puramente fenomenologiche, proprio perché non contengono temi ontologici”<sup>5</sup>. Perché la fenomenologia prende il proprio avvio quando l’ontologia e le sue questioni costitutive sono poste fuori gioco? Si può trovare la risposta di Husserl nell’ultimo paragrafo delle *Ideen I*:

Questi nessi tra le fenomenologie costitutive e le corrispondenti ontologie formali e materiali *non implicano alcuna fondazione delle prime per mezzo delle seconde. Il fenomenologo non giudica ontologicamente* quando riconosce un concetto o una proposizione ontologica come indice per nessi costitutivi eidetici, quando vede in essi un filo conduttore che lo orienta nelle esibizioni intuitive che hanno la loro legittimità e la loro validità puramente in se stesse<sup>6</sup>.

La validità di un concetto ontologico può senza dubbio essere riconosciuta fenomenologicamente ma la misura stessa della validità pertiene alla fenomenologia: l’incontro tra ontologia e fenomenologia è un incrocio, non un’alleanza. In altri termini, “il problema di un’ontologia *a priori* del mondo reale [...] è un problema inevitabile, ma d’altra parte è pure un problema unilaterale, che non si può dire filosofico in senso definitivo”<sup>7</sup>, in quanto il mondo reale resta un “fatto ontico” completamente privo di intelligibilità filosofica e trascendentale. L’ontologia tenta di far luce sull’*a priori* del mondo; tuttavia, per principio, essa non può pervenirvi in quanto incapace di accedere alla sua piena in-

---

3. Scrive Husserl: “La fenomenologia [...] è per ciò stesso *idealismo trascendentale*, seppur in un senso essenzialmente nuovo” (MC, p. 109).

4. IRP, I, p. 427.

5. RL, p. 315.

6. IRP, I, p. 382.

7. MC, p. 154.



telligibilità fenomenologica. Che Husserl concepisca qui l'ontologia in un'accezione molto ristretta non indebolisce la sua argomentazione: non solo perché egli, una volta soddisfatta la sua esigenza di fondo, non estenderà più il suo modo d'intendere l'ontologia – anche quando parla di “ontologie regionali” –, ma soprattutto perché l'esigenza di un'intelligibilità fenomenologica di ciò che l'ontologia pretende di spiegare si imporrà sempre più a qualunque tentativo di restaurazione dell'ontologia tradizionale. La differenza tra ontologia e fenomenologia si fonda sulla “riflessione teorica che produce la separazione tra scienze naturali e filosofia. [...] Serve ancora una scienza dell'essere in senso assoluto”<sup>8</sup>. Solo l'*epochè*, la riduzione fenomenologica, permette di attingere l'ente come tale, cioè come assolutamente dato a (e attraverso) un'intuizione pura (trascendentale). Bisogna oltrepassare sia l'ontologia classica sia le scienze naturali in vista del principio universale della *Gegebenheit* assoluta di un fenomeno ridotto, affinché si possa accedere a quel punto di partenza fondamentale di cui manca per principio l'ontologia. In questo senso, la questione dell'ente non è che un caso particolare della questione generale della *Gegebenheit* assoluta. Non solo “tutte le ontologie [...] cadono sotto la riduzione”, ma “questa *epochè* significa la messa fuori uso della credenza nell'essere in tutto ciò che riguarda il mondo dell'esperienza”<sup>9</sup>. Una volta compiuta la riduzione, o meglio, intrapresa l'esperienza che apre la pratica fenomenologica della riduzione, non è più utile né ammessa alcuna concessione di fiducia teorica all'essere. *L'essere, in regime di riduzione, è fuori discussione*. Ciò perché l'essere non interviene mai per permettere la datità assoluta, entro la quale non ricopre alcun ruolo: gli enti o spariscono o si riducono alla stessa datità, a titolo di vissuto e di essenze. Il mondo si svela così come mondo dell'esperienza: se si vuole ancora insinuare che “la fenomenologia sembra includere in sé tutte le ontologie”, dal momento che “le radici di tutte le ontologie sono i loro concetti fondamentali e i loro assiomi”, una tale riproposizione non può essere legittima se non si ammette che “tutto ciò che le scienze degli *onta*, le scienze razionali come le scienze empiriche, hanno da offrire si risolve in fenomenologia”<sup>10</sup>. Le ontologie non si elevano a fenomenologia attraverso la ridu-

---

8. IP, p. 60.

9. IRP, III, p. 448.

10. IRP, III, p. 449-450.

zione più di quanto gli enti non coincidano, nella riduzione stessa, con il dato assoluto immanente e noematico. Alla luce della loro evidenza, gli enti e la credenza nell'essere perdono definitivamente la loro visibilità e la loro validità. *L'ontologia non è in sé fenomenologia e, viceversa, la fenomenologia non è, non deve essere e non saprebbe mai diventare ontologia.*

Com'è noto, Heidegger contesta la posizione husserliana sullo statuto della fenomenologia e sul rapporto di quest'ultima con l'ontologia. Tuttavia, giova notarlo, contestare significa attestare nel modo dell'inversione, dunque in qualche misura ammettere. Ecco perché Heidegger, sin dai primi paragrafi di *Essere e tempo*, si preoccupa di affrontare la questione della relazione problematica tra ontologia e fenomenologia. Se il § 7 di *Essere e tempo* stabilisce che "l'ontologia non è possibile che come fenomenologia", tuttavia la fenomenologia non assorbe in se stessa l'ontologia come una delle proprie regioni, poiché "presa nella sua realtà, la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente"<sup>11</sup>. Sempre nel 1927, durante il corso del semestre estivo, Heidegger mostra chiaramente questa equivalenza: "Gli elementi fondamentali che appartengono alla conoscenza *a priori*, liberano ciò che intendiamo per fenomenologia. Fenomenologia è la denominazione del metodo dell'ontologia, ossia della filosofia scientifica. La fenomenologia, se compresa correttamente, è il concetto di un metodo"; e ancora: "La filosofia deve giustificarsi in quanto ontologia universale"<sup>12</sup>. In altri termini, l'ontologia non diviene universalmente accessibile alla filosofia se quest'ultima non dispone di un metodo per accedervi, e tale metodo si chiama fenomenologia. *Essere e tempo* assume questo rapporto di condensazione introducendo l'espressione "ontologia fenomenologica universale"<sup>13</sup>. Insomma, la fenomenologia è il metodo che rende possibile la vocazione costitutivamente ontologica della filosofia. La fenomenologia non ha come scopo di auto-costituirsi come disciplina, magari assorbendo in sé la filosofia stessa, ma di condurre quest'ultima sino al suo compimento ultimo, l'ontologia. In definitiva, per Heidegger la fenomenologia non solo perde lo statuto di scienza autonoma a favore dell'ontologia, ma soprattutto questa regressione a statuto di *ancilla philosophiae* di

---

11. SZ, p. 56.

12. GP, p. 10.

13. SZ, p. 58.

natura esclusivamente metodologica è funzionale alla riproposizione di un'ontologia.

Tuttavia l'operazione teorica attraverso cui Heidegger assume la definizione husserliana di fenomenologia rovesciandola non deve dissimulare una domanda fondamentale. Quando e dove Heidegger "decide" della carica ontologica della fenomenologia? Come e perché Heidegger perviene a riconoscere la *Seinsfrage* come la "domanda fenomenologica fondamentale"<sup>14</sup>? La risposta va cercata nel corso del semestre estivo del 1925, durante il quale il filosofo afferma:

La ricerca fenomenologica è *interpretazione dell'ente in vista del suo essere (auf sein Sein hin)*. Ciò significa che per questa interpretazione è posto nel pro-pósito ciò che essa possiede come elemento tematico fin dal principio: un ente o una determinata regione dell'essere. Questo ente è inchiesto sul suo essere, cioè su ciò in vista di cui verte l'inchiesta su ciò che è posto nel pro-pósito: l'*in-spectio*; ciò in vista di cui l'ente viene guardato e deve essere riguardato, vale a dire l'essere. L'essere dell'ente deve esservi letto, vale a dire ciò che l'interpretazione fenomenologica pone nella prospezione, è l'essere [c.n.]<sup>15</sup>.

Dunque già nel 1925 Heidegger delinea ciò che due anni dopo affermerà chiaramente in *Essere e tempo*: "Preso al livello stesso della cosa, la fenomenologia è la scienza dell'essere dell'ente." La cosa stessa a cui la fenomenologia richiama l'intera filosofia non è più semplicemente l'ente, ma l'ente in vista dell'essere. La fenomenologia diventa essenzialmente un metodo in quanto rinvia l'ente all'essere e, in questa prospettiva, l'ontologia indica lo spostamento dall'ente all'essere. Mentre per Husserl la fenomenologia spodesta l'ontologia perché focalizza la propria attenzione – di più e meglio di quest'ultima – sull'ente, per Heidegger la fenomenologia giunge a compimento nell'ontologia in quanto oltrepassa l'ente in vista dell'essere. La discussione sull'accordo o disaccordo tra fenomenologia e ontologia si approfondisce così in un dibattito sullo statuto stesso dell'ontologia: essa concerne l'ente (Husserl) o l'essere dell'ente (Heidegger)? Il metodo fenomenologico resta identico, ma cambia il suo punto di applicazione. In breve, la differenza tra Husserl e Heidegger si gioca entro la differenza tra ente ed

---

14. PGZ, p. 379.

15. *Ivi*, p. 379-380.

essere. Ma com'è possibile che la fenomenologia indirizzi se stessa al di là della propria evidenza, non limitandosi più a vedere l'ente come puro ente? A questo proposito, Heidegger scrive:

Il termine *fenomenologico* significa tutto ciò che appartiene al tipo di tale dimostrazione dei fenomeni, tutto ciò che appartiene al tipo dell'esibizione delle strutture fenomenali, tutto ciò che in questo tipo di ricerca diventa tematico. [...] La fenomenologia come scienza dei fenomeni a priori dell'intenzionalità non ha dunque mai e poi mai a che fare con le apparizioni o addirittura con le semplici apparizioni [nel senso del "concetto volgare di fenomeno"]<sup>16</sup>.

Questa conclusione può senza dubbio risultare paradossale, ma a ben vedere si tratta dello stesso paradosso dell'apparizione: la fenomenologia non tratta dei fenomeni che appaiono, ma del loro "modo di esposizione" o, in altri termini, della loro stessa fenomenalità. Lo spostamento della fenomenologia dall'ente all'essere coincide dunque con lo spostamento dai semplici fenomeni alla loro fenomenalità? E ancora: la fenomenologia di Husserl soddisfa completamente la definizione della fenomenologia attraverso la fenomenalità, dal momento che essa esclude ogni passaggio dall'ente all'essere? Già nel 1925 Heidegger mette in luce come Husserl retroceda progressivamente dagli oggetti trascendenti agli atti immanenti, seguendo a ritroso il filo dell'intenzionalità. Senza dubbio egli mette in causa, attraverso l'*epochè*, ogni credenza ingenua che non possessa il carattere dell'evidenza fenomenologica; tuttavia, in questa regressione egli ha di mira essenzialmente il risultato degli atti intenzionali, cioè l'emergere progressivo della *Gegebenheit* nell'immanenza dei vissuti coscienziali. Gli atti fungono da mezzo per pervenire alla datità immanente dei vissuti, e purtuttavia essi non diventano mai per Husserl oggetto di indagine: come fa notare Heidegger, "il modo d'essere degli atti rimane indeterminato"<sup>17</sup>. Dunque Husserl sarebbe colpevole, agli occhi di Heidegger, di non aver posto radicalmente la questione dell'essere degli atti intenzionali. Tuttavia, che legittimità ha un rimprovero simile, dal momento che a Husserl non è mai interessata una tale questione? E, ancora più radicalmente, perché mai ad Husserl non sarebbe dovuto interessare il problema dell'essere dell'intenzionale? Secondo Heidegger, l'unica ragione è che

---

16. PGZ, p. 108.

17. *Ivi*, p. 146.

la questione primaria di Husserl non è quella circa il carattere d'essere della coscienza, ma lo guida la seguente riflessione: *come può in generale la coscienza diventare oggetto possibile di una scienza assoluta?* L'istanza primaria che lo guida è l'*idea di una scienza assoluta*. Questa idea: ossia che *la coscienza dev'essere regione di una scienza assoluta*, non è semplicemente inventata, ma assilla la filosofia moderna a partire da Descartes. L'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non è ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno ad una idea tradizionale di filosofia<sup>18</sup>.

Husserl non conduce dunque il proprio itinerario fenomenologico sino alla *Seinsfrage* poiché, dopo aver scoperto l'intenzionalità e la riduzione, le utilizza esclusivamente al fine di portare a compimento l'ideale filosofico di una scienza assoluta della coscienza. La fenomenologia di Husserl *torna alle cose stesse*, ma solo parzialmente, ossia arriva fino all'essere della coscienza, che non viene mai interrogato direttamente. Secondo Heidegger, questo arresto è dovuto all'autorità dell'idea tradizionale di filosofia, quella che più avanti Heidegger stesso chiamerà metafisica. Se dunque si assume la definizione di fenomenologia come "scienza dei modi di esposizione dei fenomeni" (e non semplicemente "scienza dei fenomeni"), bisogna concludere paradossalmente che la fenomenologia di Husserl resta *non-fenomenologica*. Scrive Heidegger: "La fenomenologia quindi, proprio nel suo compito fondamentale che è quello della determinazione del campo che le è più proprio, risulta *non fenomenologica!* Ossia *pretende* di essere fenomenologia!"<sup>19</sup> Resta un lungo percorso da compiere perché la fenomenologia divenga davvero se stessa, ossia compia radicalmente il ritorno alle cose stesse. Secondo Heidegger, occorre che la fenomenologia liberi la sua natura metodologica, non certo nei confronti della scienza, ma per se stessa: essa deve divenire metodo e oltrepassamento di se stessa sino alla sua intenzione più propria, ossia l'essere dell'intenzionalità. In questa prospettiva, che è quella heideggeriana, la fenomenologia non concerne più la conoscenza dei fenomeni, ma la conoscenza del loro modo di mostrarsi, quindi non ha più di mira la fondazione di una scienza, ma la questione della fenomenalità. Tuttavia, questa svolta heideggeriana della fenomenologia non può essere davvero compresa se non chiarendo le modalità con cui il pensiero può trascende-

---

18. *Ivi*, p. 134.

19. *Ivi*, p. 161.

re il fenomeno in direzione della sua fenomenalità. In altri termini, in che cosa e come la *fenomenalità* si distingue dal *fenomeno*?

## §2. Riduzione e fenomeno d'essere

Determinare la fenomenalità del fenomeno non dovrebbe costituire una difficoltà insormontabile per la fenomenologia, dal momento che, in quanto scienza dei fenomeni, essa è in grado di pervenirvi a partire dalla definizione del proprio principio fondamentale. Com'è noto, questo principio afferma il ritorno alle cose stesse; tuttavia, obietta Heidegger, Husserl non rispetta fino in fondo questo principio fondamentale, in quanto lo fa entrare in concorrenza con un altro principio, contenuto in *Ideen I*, definito come “principio di tutti i principi”: prima di ogni riduzione, prima dunque del ritorno alle cose stesse, “ogni intuizione originariamente donatrice è di diritto una fonte della conoscenza, e tutto ciò che ci si offre originariamente nell'intuizione deve essere preso unicamente per come si dà, ma solo entro i limiti all'interno dei quali si dà [come ente]”<sup>20</sup>. Nulla può rivendicare il proprio valore dinanzi alla coscienza se non le si dà in piena evidenza e, reciprocamente, tutto ciò che si dà alla coscienza in piena evidenza – cioè tramite un'intuizione originaria – può affermare il proprio valore dinanzi ad essa. Tornare alle cose stesse significa quindi ritornare all'evidenza intuitivamente data alla coscienza: la certezza di questa datità originaria sembra pertanto assumere un'importanza maggiore rispetto alla stessa riduzione. Nel 1962 Heidegger commenta questo slittamento dalla riduzione al “principio di tutti i principi” scrivendo:

Il richiamo “alla cosa stessa” vale non soltanto in senso negativo, ma anche in senso positivo, in quanto riguarda l'assicurazione e l'elaborazione del metodo, riguarda cioè il modo di procedere che la filosofia deve necessariamente seguire affinché la *cosa* stessa pervenga a datità dimostrabile, ossia pervenga allo stato in cui essa si dà in maniera dimostrabile. Per Husserl il “principio di tutti i principi” non riguarda in primo luogo il contenuto, ma il metodo. [...] E se si domandasse: da dove il principio di tutti i principi trae la propria legittimità incrollabile, allora la risposta sarebbe: dalla soggettività trascendentale che è già stata presupposta come la cosa stessa della filosofia<sup>21</sup>.

---

20. IRP, I, § 7.

21. ZD, p. 82.

La critica heideggeriana si concentra ancora una volta sullo spostamento della fenomenologia dallo statuto di scienza dei fenomeni a quello di scienza della coscienza, operazione che, sempre secondo Heidegger, finisce per assumere nuovamente il progetto metafisico di una scienza certa e di un sapere assoluto. Tuttavia, si potrebbe obiettare a Heidegger, Husserl non tenta qui di assicurare il diritto e la priorità assoluta del fenomeno che, attraverso il “principio di tutti i principi”, può finalmente essere accolto così come si dà? Ancora più radicalmente, il testo che Heidegger indica più volte come il luogo della deviazione husserliana fuori dalla fenomenalità, ossia *La filosofia come scienza rigorosa*, apparso come articolo nella rivista *Logos* nel 1910-'11, non postulava già che “è necessario [...] prendere i fenomeni così come essi si danno?”<sup>22</sup> Non conviene allora riconoscere nel “principio di tutti i principi” la più adeguata determinazione husserliana della fenomenalità dei fenomeni, in quanto essa enuncia il modo assoluto della datità alla coscienza? La coscienza determina la fenomenalità riducendo tutti i fenomeni alla certezza di una presenza effettiva, senza che la fenomenalità stessa imponga alla coscienza di lasciarsi determinare dalle condizioni e dai modi di datità, sempre molteplici. La critica di Heidegger sembra dunque eccessiva laddove insiste sulla presunta deviazione husserliana fuori dalla fenomenalità in favore della coscienza, ma è comunque utile perché osserva acutamente in Husserl un certo prevalere della coscienza sul fenomeno.

Il segno più evidente di questa sottomissione della fenomenalità alla coscienza è riscontrabile nella definizione stessa di fenomeno, originariamente posto in correlazione con l'*Erlebnis*; Husserl denuncia fermamente l’“equivoco che permette di dare il nome di fenomeno non soltanto al vissuto, nel quale si costituisce l'apparire dell'oggetto, [...] ma anche all'oggetto che appare come tale”. E ancora: “Si intende dunque per *Erscheinung*: a) il vissuto (*Erlebnis*) concreto dell'intuizione (il fatto di avere intuitivamente presente a sé un certo oggetto); b) l'oggetto intuito (che appare) in quanto oggetto che appare qui e ora”<sup>23</sup>. Dunque il fenomenologo non deve confondere l'*Erlebnis* con la cosa che appare: “Le sensazioni [...] sono vissute, ma non appaiono oggettivamente. [...] Gli oggetti appaiono, sono percepiti, ma non sono vissuti”<sup>24</sup>. La

---

22. E. HUSSERL, *La filosofia come scienza rigorosa*, cit., p. 39.

23. RL, V, § 2.

24. Ivi, § 14.

forza con cui Husserl opera questa distinzione non avrebbe tuttavia alcuna giustificazione se non si profilasse qui una sorta di rivalità tra le due accezioni del termine *Erscheinung*. Non converrebbe a Husserl mantenere il concetto originario di fenomeno come di “ciò che appare, ciò che è intuibile”? A ben vedere, tuttavia, l’oscillazione e la dualità delle due accezioni della nozione di *Erscheinung* deve in qualche modo permanere all’interno della prospettiva husserliana, in quanto paradossalmente essa costituisce l’acquisizione fondamentale della fenomenologia. Fenomeno non è solo ciò che in primo luogo si mostra, ma anche il vissuto entro il quale l’oggetto si dà: solo questo dualismo permette di pensare la datità assoluta, l’intenzionalità e la coppia *noesi/noema*. La fenomenologia non potrebbe definirsi come dottrina dei fenomeni che appaiono e come dottrina dei vissuti se la fenomenalità dei fenomeni non fosse pensata a partire dai vissuti. L’intima correlazione tra fenomeno e vissuto è confermata dalla definizione husserliana della *verità*: “L’evidenza è l’*Erlebnis* della verità”<sup>25</sup>. La verità, dunque il compimento della fenomenalità – la manifestazione piena e totale – traspare dal vissuto come attraverso un filtro, vi si imprime come un’immagine su una pellicola fotografica: il fenomeno non appare se non attraverso l’*Erlebnis* della coscienza che, per il momento, permane inindagata. In questo modo la coscienza determina radicalmente la fenomenalità imponendole l’effettività della presenza, l’assolutezza dell’intuizione e la prova del vissuto: il ritorno alle cose stesse assume dunque la forma e i limiti di un “ritorno alle sorgenti dell’intuizione”<sup>26</sup>. Per Husserl il punto fondamentale è che “l’evidenza è questa coscienza che si vede e si discerne direttamente in persona (*selbst*), cioè non si tratta di null’altro che dell’adeguata presenza in persona (*Selbstgegebenheit*)”<sup>27</sup>. La datità in persona è il solo modo d’essere adeguato del fenomeno, poiché esso soltanto può soddisfare l’esigenza di apprensione diretta, di presenza permanente e di evidenza immediata che la coscienza impone a tutto ciò che vuole apparire ai suoi occhi. La coscienza, in definitiva, pretende una sola cosa dal fenomeno: la presenza<sup>28</sup>. Attraverso la riduzione alla

---

25. RL, VI, § 39.

26. IRP, I, § 147.

27. IP, p. 72.

28. Scrive Husserl: “Ogni *Erlebnis* in generale è un vissuto che è in quanto presente (*gegenwärtig seiendes*)” (IRP, I, § 46).



datità in persona, il fenomeno viene ridotto alla presenza *hic et nunc*; in altri termini, se la datità assoluta è da considerare come termine ultimo, allora la presenza assoluta diventa il termine primo, al di qua del quale non si potrebbe neppure parlare del fenomeno, tantomeno del vissuto. Tuttavia, occorre porre a Husserl una domanda: va da sé che la presenza, dunque l'oggettività, offra il solo volto possibile del fenomeno? In altri termini, va da sé che il fenomeno debba ridurre la propria fenomenalità all'oggettività e alla presenza? L'operazione husserliana, ossia la riduzione del fenomeno all'oggettività, comporta l'impossibilità di considerare la non-presenza: infatti, dal momento che la fenomenalità del fenomeno ridotto si riduce alla presenza obiettiva e permanente, ogni fenomeno che non si riduca a tale presenza si auto-esclude automaticamente dalla fenomenalità. Si può allora legittimamente affermare che il fenomeno husserliano, ridotto all'evidenza della presenza e concepito come perfetto mostrarsi della presenza, è un fenomeno *piatto*.

È possibile intendere in un altro senso il fenomeno rispetto alla sua definizione husserliana come presenza permanente alla coscienza? Rispondere ad una tale questione significa porre il problema della presenza rispetto alla fenomenalità, cioè si tratta di sapere in che misura la fenomenalità del fenomeno possa essere definita in termini di presenza. A questa domanda Heidegger risponde – almeno ad un primo sguardo in conformità alla tesi husserliana – nel celebre § 7 di *Essere e tempo*: il fenomeno è “ciò-che-si-mostra-in-se-stesso”. Certo, egli menziona il caso del fenomeno come “semplice apparenza”, come “indice” o come “apparenza ingannevole”; ciononostante, sottolinea chiaramente che queste accezioni dipendono da una confusione che è possibile evitare nel suo insieme concependo il fenomeno come “ciò-che-si-mostra-in-se-stesso”. Dobbiamo dunque concludere che Heidegger riproduca fedelmente la determinazione husserliana del fenomeno a partire dalla presenza? Assolutamente no, almeno per due ragioni: a) per Heidegger non si tratta qui di presenza, ma del fenomeno che si mostra a partire da se stesso e dalla propria iniziativa: il fenomeno si mostra a partire dalla propria visibilità, lungi dal lasciarsi ridurre alla presenza per una coscienza. Le devianze possibili della fenomenalità attestano infatti che dipende dall'iniziativa del fenomeno la sua entrata nella visibilità o la ricaduta in eventuali dissimulazioni. Tant'è che Heidegger non nomina mai la coscienza; anche se non è richiesto nulla per vedere ciò che si rende visibile, in un certo senso questa stessa visibilità decide di se stessa prima e a monte di ogni evidenza e quindi di ogni coscienza: la visi-

bilità non si *rap-presenta*, si *presenta*. Ed è precisamente perché si presenta da se stessa che si può talvolta assentare o nascondere. Dalle accezioni deviate di ciò che è definito come *mostrantesi-da-se-stesso*, dunque dai casi di non-mostrazione del fenomeno, Heidegger non deduce – come fa Husserl – la necessità di una riduzione drastica alla presenza per la coscienza di tutto ciò che può essere considerato come fenomeno, ma conclude che il contro-concetto di fenomeno è “ciò che è coperto”<sup>29</sup>. *Gegenbegriff* non significa infatti il “contrario” o il “contraddittorio”, ma il contraltare, l’altra faccia, il lato nascosto, come se il fenomeno, pervenendo alla propria manifestazione, non facesse altro che riprendere in modo manifesto ciò che restava coperto. Il fenomeno non manifesta alcunché se non manifestando ciò che fino a quel momento restava non manifesto. b) Conseguentemente, per Heidegger la fenomenologia oltrepassa l’accezione “volgare” del fenomeno non rendendo manifesto ciò che, banalmente, è già manifesto, ma manifestando il *non-manifesto*.

Cos’è che la fenomenologia fa quindi vedere? [...] Qual è in questo caso il tema *necessario* di una mostrazione *esplicita*? Evidentemente è ciò che di primo acchito *non* si mostra, ciò che resta *nascosto* rispetto a ciò che si mostra ad un primo sguardo, ma che ciononostante appartiene essenzialmente a ciò che si mostra al primo sguardo, in modo da costituirne il senso e il fondamento<sup>30</sup>.

E ancora:

*L’essere-ricoperto (Verdecktsein)* è il *concetto contrario* di fenomeno, e le dissimulazioni attraverso il ricoprimento costituiscono il primo tema della considerazione fenomenologica. Ciò che può essere considerato fenomeno è per la maggior parte del tempo coperto o, in altri termini, conosciuto secondo una determinazione provvisoria [...] Ogni concetto fenomenologico e ogni principio originariamente scoperti, per il fatto di essere comunicati sotto forma di enunciati, sono esposti alla possibilità della degenerazione<sup>31</sup>.

Se “il fenomeno è ciò che si mostra”, permane “la stupefacente possibilità che l’ente si mostri come qualcosa che tuttavia non è”, ren-

---

29. SZ, p. 57.

30. SZ, p. 58.

31. PGZ, p. 57.

dendo il fenomeno propriamente “enigmatico”<sup>32</sup>. La concezione heideggeriana del fenomeno si mostra dunque irrimediabilmente differente rispetto a quella husserliana. Se per Husserl il fenomeno si definisce attraverso l’evidenza, che si raggiunge grazie alla riduzione, il solo metodo in grado di rimuovere ogni residuo di non-evidenza, per Heidegger il fenomeno, originandosi nella risalita alla visibilità di ciò che non è ancora visibile fino a quel momento, implica per principio l’inapparenza dell’apparizione. In un caso l’evidenza riduce l’apparizione alla presenza e all’oggettività per la coscienza, nell’altro l’apparizione rivela l’inapparente come tale e dunque il contrasto offusca ciò che appare, lo “imparenta” per così dire in modo originario con ciò che non appare. Anziché offrire l’evidenza certa di un oggetto per la coscienza, il fenomeno si mostra come il gioco mai oggettivabile di apparenza e inapparenza. Conseguentemente, la fenomenologia ha il compito non solo di rendere visibile l’inapparente, ma anche di render conto della dialettica di apparenza-inapparenza che è in gioco nella manifestazione del fenomeno. “È proprio perché i fenomeni, di primo acchito e per la maggior parte del tempo, non sono dati che c’è bisogno di una fenomenologia”<sup>33</sup>.

La questione del rapporto tra fenomenologia e ontologia ci ha dunque condotti al problema della fenomenalità del fenomeno. La rottura tra Husserl e Heidegger si è rivelata duplice: a proposito della prima questione, la cesura tra i due filosofi è sancita dal progetto heideggeriano di un’ontologia fenomenologica, impossibile per Husserl; per quanto riguarda invece la seconda, il disaccordo verte sulla possibilità di ridurre il fenomeno all’evidenza della presenza e il riconoscimento del suo carattere enigmatico strettamente legato all’inapparenza. Quale relazione si profila tra queste due cesure tra Husserl e Heidegger? In che cosa la riflessione sull’enigmaticità del fenomeno permette a Heidegger di procedere verso l’ipotesi della fenomenologia come ontologia? Soffermiamoci su un punto fondamentale del corso di Heidegger del semestre estivo del 1925, che conferma l’intima connessione tra l’enigmaticità del fenomeno e la possibilità di un’ontologia fenomenologica. In tedesco la frase suona: “*Soviel Schein, soviel Sein*”, traducibile con “Tanta apparenza, quanto essere”<sup>34</sup>. Il termine tedesco *Schein* indica l’appa-

---

32. Cfr. rispettivamente PGZ, §9 e §14 e GP, p. 290.

33. SZ, p. 59.

34. PGZ, § 14 e SZ, p. 56.

renza che non soddisfa pienamente l'apparizione, in quanto ricopre un'inapparenza che, se apparisse, offrirebbe un'apparizione completamente altra: così *Schein* attesta l'enigma del fenomeno come gioco di apparente e inapparente. Come comprendere allora che, laddove si trova l'enigma del fenomeno, si trova niente di meno che l'essere? Scrive Heidegger: "Ciò che, nel senso più proprio, permane *nascosto* o ricade nello stato di *dissimulazione ricoprente* o non si manifesta che in modo *deviato*, non è mai questo o quell'ente ma, come hanno mostrato le considerazioni precedenti, l'*essere* dell'ente"<sup>35</sup>. Il punto estremo fino a cui deve spingersi il ritorno alle cose stesse è costituito dalla fenomenalità dell'essere. L'assunzione dell'impresa husserliana non ha altro scopo, per Heidegger, che pervenire alla formulazione del compito – ambizioso quanto paradossale – della fenomenologia: ritornare all'essere in quanto tale e ritornarvi come ad un fenomeno. Heidegger fa passare il fenomeno dall'evidente presenza all'enigma del gioco di apparenza e inapparenza per provocare la fenomenalità dell'essere: a condizione che il fenomeno si apra al proprio enigma, diventa possibile connotare l'essere con il titolo di fenomeno. Questa è l'audacia di Heidegger, che merita di essere seguita fin dove essa conduce. Come lo stesso Heidegger affermerà nel suo ultimo seminario del 1973, "questa fenomenologia è una fenomenologia dell'inapparente"<sup>36</sup>. Ma prima di ammettere che è necessario scegliere tra la presenza, cioè tra una fenomenologia dell'apparente, e l'inapparente, cioè l'impossibilità della fenomenologia, bisogna domandarsi perché questo paradosso, cioè una *fenomenologia dell'inapparente* come tale (e non semplicemente una fenomenologia del *non-ancora* apparente), sia da Heidegger richiesta in tutta la sua necessità. La fenomenologia deve rivolgersi a ciò che non appare in quanto l'essere non appare: esso non viene mai percepito nell'orizzonte della presenza come un fenomeno comune: la presenza "allo scoperto" e la permanenza si addicono soltanto all'ente, mentre "ciò che appartiene all'essere di un ente rimane nell'oscurità. [...] L'essere dell'ente non è a sua volta un ente"<sup>37</sup>. Solo ciò che lo sguardo vede in piena evidenza è, ed è un ente; l'essere stesso non si mostra precisamente perché esso *non* è: l'essere, dal punto di vista del fenomeno presente ed evidente, non

---

35. *Ibidem*.

36. M. HEIDEGGER, *Questions IV*, cit., p. 339.

37. SZ, § 7.

possiede nulla dell'ente visibile. Dal momento che il fenomeno non ammette mai null'altro che l'ente, anche il più completo svelamento non farà mai altro che presentare l'evidenza di un ente, cioè tutto ciò che lo svelamento stesso può garantire. Ogni ricerca che abbia come obiettivo l'essere dell'ente dovrà mettersi alla ricerca di un altro scopo dallo svelamento, poiché l'essere non si trova mai allo scoperto come l'ente. Conseguentemente, "distinguiamo dunque, non solo a livello terminologico, ma anche a partire da fondamenti reali, tra lo *svelamento di un ente e l'apertura del suo essere*. L'ente non può scoprirsi sulla via della percezione o attraverso una qualsiasi via d'accesso, se l'essere dell'ente non è già aperto e se già non lo comprendo"<sup>38</sup>.

L'essere non si apre come l'ente di scopre, non foss'altro perché è la sua apertura a rendere possibile lo svelamento dell'ente. Ciò significa quindi che l'apertura non apre l'essere come lo svelamento scopre l'ente riducendolo alla presenza. L'essere, aprendosi, apre la via allo svelamento dell'ente presente ma, per questa stessa ragione, non entra esso stesso nella presenza evidente. Se vogliamo mantenere, con Heidegger, il titolo di fenomeno per l'essere – tuttavia rischiando una pericolosa ambiguità, che certo non giova alla già notevole complessità del problema –, converrebbe ipotizzare un fenomeno che non si risolve nella presenza in quanto si definisce attraverso la possibilità di sottrarsi alla presenza stessa. Sulla scia di Heidegger, il nostro compito ora è: rendere fenomenale non ciò che, essendo invisibile, potrebbe divenire visibile, dunque potrebbe diventare un ente ma, paradossalmente, rendere fenomenale ciò che, essendo in quanto tale invisibile, non saprebbe in alcun modo assumere la forma della visibilità e della presenza.

### §3. La doppia riduzione

Il fenomeno nella sua accezione husserliana si rivela un fenomeno *piatto*, perfettamente svelato, che non cela alcunché dietro la propria superficie, perfettamente presente. Ora, se noi cerchiamo un fenomeno che non sia riducibile alla presenza, possiamo supporre che esso eviterebbe anche la piattezza? Si tratta insomma di misurare la *profondità* del fenomeno secondo Heidegger. Come compiere quest'operazione? Sen-

---

38. *Ivi*, § 9.

za dubbio l'essere non si offre ad alcuna visione diretta che ne garantisca l'evidenza, in quanto, come sappiamo, per principio ogni sguardo non scopre che gli enti nella loro presenza. Tuttavia questi enti, al di là della loro presenza, rimandano a ciò che non sono, in altri termini nascondono se stessi e la propria fenomenalità: "L'essere va letto a partire dall'ente, in altri termini ciò a cui l'interpretazione fenomenologica rivolge la propria attenzione è l'essere"<sup>39</sup>. Si tratta quindi di leggere "tra le righe" del fenomeno piatto, tra gli sguardi di presenza evidente: in ciò consiste – sempre secondo Heidegger – l'*Interpretation* o *Auslegung*, cioè in una lettura del fenomeno che induce ad uscire da esso e dall'evidenza ininterrogata della sua presenza. Uscire non significa tuttavia "dimenticare per passare ad altro": si tratta certo di "passare", ma non ad un'altra cosa, bensì a *qualcos'altro* rispetto alla cosa. Ma a che cosa? A ciò che si rende visibile – Heidegger scrive *Vorsicht*, termine che indica allo stesso tempo attenzione e precauzione; infatti, per fare attenzione occorre guardare "più in là del proprio naso", guardare avanti verso l'orizzonte dal quale potrebbe arrivare qualche pericolo o nel quale si potrebbe produrre qualche nuova situazione. Questo è lo sguardo fenomenologico: in breve, lo sguardo che rivolge la propria attenzione all'ente in vista del suo orizzonte, ossia dell'essere. L'autentica interpretazione non consiste nel vedere *un altro* ente, ma nel vedere l'ente *altrimenti*: l'*Auslegung* vede l'ente per la prima volta in quanto ente, cioè in quanto esposto nella presenza come fenomeno. Il fenomeno può dunque apparire dopo aver compiuto il passaggio dall'inapparenza all'apparizione evidente: il vedere come tale significa quindi vedere l'ente fintanto che esso appare liberandosi dall'inapparenza per fissarsi in presenza. L'interpretazione fenomenologica non cerca qualcosa che, in quanto nascosto dietro il fenomeno, attende di apparire, ma guarda in profondità il fenomeno stesso. Tale profondità non raddoppia il fenomeno, ma lo svela a se stesso, in altri termini manifesta che esso è in quanto l'essere si offre innanzitutto come la fenomenalità entro la quale il fenomeno può essere scoperto. In questo modo la fenomenologia si ripropone come scienza non solo dei fenomeni ma, ben più radicalmente, della fenomenalità. L'essere non può mostrarsi e diventare termine costitutivo della fenomenologia se i fenomeni non sono interpretati come degli enti che di volta in volta accedono alla presenza. Ecco perché,

---

39. PGZ, § 32.

nella prospettiva heideggeriana, il metodo fenomenologico fa tutt'uno con l'istituzione della *Seinsfrage*, sulla base dell'identificazione implicita tra fenomeno ed ente e tra fenomenalità ed essere. Così si precisa ciò che Heidegger definisce "la tendenza fenomenologica – rischiarare e comprendere l'essere come tale", o "l'interpretazione dell'ente in direzione del suo essere"<sup>40</sup>. Affinché le due coppie fenomeno/fenomenalità ed ente/essere si incrocino, il pensiero deve operare un atto di trasgressione, non nel senso di un'operazione arbitraria e violenta, ma intesa come radicale assunzione dell'istanza di "ritorno alle cose stesse": il pensiero non deve tornare soltanto ai fenomeni, cioè alla loro presenza evidente, ma raddoppiare il proprio slancio per penetrare nel più profondo della presenza stessa in vista della fenomenalità del fenomeno, dunque del suo essere.

La domanda sull'essere come tale non può essere conquistata se il domandare non è guidato da una *messa in questione fino in fondo*, una *messa in questione che ritorna al principio*, cioè fin dove essa è determinata dal senso radicalmente distinto del principio fenomenologico – quello della cosa stessa – *far vedere l'ente in quanto ente nel suo essere*<sup>41</sup>.

La trasgressione in questione non contesta il fenomeno, ma consiste nell'indagare fino in fondo in cerca dell'origine, cioè di ciò che è in gioco nell'apparizione dell'ente come tale: l'essere nella forma della fenomenalità. La trascendenza della fenomenalità non attraversa l'immanenza del fenomeno, ma piuttosto la conduce sino al suo termine: in altre parole, la trascendenza dell'essere conduce fino in fondo l'ente, rendendo possibile l'autentico ritorno alle cose stesse.

Ciò a cui il pensiero ritorna attraverso la riduzione non pertiene affatto all'ente, ma semmai al *nulla* dell'ente, cioè all'essere. Questo primo movimento di trasgressione dell'ente e del precetto fenomenologico fondamentale ci conduce ad una seconda trasgressione, che consiste nel radicale compimento della riduzione: se per Husserl la riduzione fenomenologica – elaborata per la prima volta in modo esplicito e completo nelle *Ideen* del 1913 – consiste nella riconduzione dello sguardo naturale dell'uomo, immerso nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza e dei propri vissuti noetico-noemati-

---

40. *Ivi*, § 17 e § 32.

41. *Ivi*, § 14.

ci entro cui gli oggetti si costituiscono come correlati di coscienza, per Heidegger la riduzione indica la riconduzione dello sguardo fenomenologico dalla visione dell'ente alla comprensione dell'essere di quell'ente medesimo<sup>42</sup>. Heidegger rimane quindi fenomenologo, in quanto riprende la riduzione; senza dubbio si tratta di una ripresa che opera allo stesso tempo un profondo mutamento di significato; tuttavia, esso conduce in un certo senso a liberare un certo fenomeno: ormai la riduzione non porta più dalla tesi ingenua sull'esistenza dell'ente all'immanenza della presenza evidente del fenomeno ridotto, ma dal fenomeno come scoprimento di un ente alla sua comprensione in profondità, ossia in vista del suo essere. Mettere fra parentesi ogni giudizio di esistenza sul mondo, dunque sull'ente, non significa affatto mettere in causa l'ente, ma porre in dubbio che l'ente possa svelarsi senza che si apra immediatamente l'orizzonte dell'essere. Sospendere le tesi sull'ente non elimina l'ente stesso, ma vieta di vederlo in modo diverso rispetto alla sua fenomenalità; in altri termini, la riduzione impone di assumerlo come cosa stessa, così com'è, cioè come ente secondo l'orizzonte dell'essere. Non bisogna dunque concludere – come Husserl fa in una lettera a Ingarden – che Heidegger abbia abbandonato il sentiero della riduzione fenomenologica, e che tutte le obiezioni rivolte alla fenomenologia husserliana si fondino in definitiva su un'incomprensione fondamentale, ossia che la fenomenologia debba in qualche modo essere oltrepassata, svalutando così l'elevazione della soggettività mondana a soggettività trascendentale compiuta da Husserl. Se la trasgressione di Heidegger consiste in un diverso impiego della riduzione fenomenologica, tale distacco non avviene attraverso un ritorno verso la posizione ingenua e naturalistica del mondo, ma in direzione del senso d'essere dell'ente. Perché Husserl attribuisce un tale controsenso a Heidegger? Perché egli riconosce soltanto due termini dell'unica riduzione – dalla posizione ingenua del mondo al fenomeno ridotto –, mentre Heidegger ne ipotizza tre, organizzandoli in una doppia riduzione: *a*) prima riduzione dalla tesi naturalistica sul mondo al fenomeno ridotto, *b*) seconda riduzione dall'ente al senso d'essere dell'ente mediante l'*interpretazione* fenomenologica. Perché Husserl non si accorge di questa seconda riduzione heideggeriana, a tal punto da vedere nell'interpretazione dell'ente in vista del proprio essere soltanto una regressione al di qua della prima ri-

---

42. Cfr. GP, § 5.



duzione, ossia alla posizione ingenua del mondo? L'unica soluzione sembra essere la seguente: Husserl non riconosce la doppia riduzione compiuta da Heidegger in quanto ritiene che accedere al fenomeno come a un ente costituisca un tradimento della propria impostazione teorica. Per Husserl, il fenomeno ridotto nella sua presenza evidente non offre che un correlato noematico alla coscienza, e mai un ente, in quanto tale suscettibile di non rimandare solo alla coscienza, ma anche al senso d'essere.

Sembra chiaro pertanto che, da un lato, il misconoscimento husserliano dello statuto ontologico della riduzione fenomenologica derivi direttamente dal misconoscimento del ritorno autentico alle cose stesse, che tuttavia egli aveva intrapreso per primo come fine e metodo della fenomenologia. Dall'altro lato, lo slittamento compiuto da Heidegger dalla riduzione all'interpretazione va di pari passo con un'assunzione ancor più radicale del ritorno alle cose stesse, in quanto si tratta sempre di trascendere l'ente in vista del proprio essere, sulla base dell'assunzione preventiva del fenomeno come ente. Con questi presupposti, l'impresa fenomenologica heideggeriana può dunque svelarsi come l'interpretazione dell'ente in direzione del suo essere: la fenomenalità come essere del fenomeno sarà da Heidegger messa in gioco lungo due diversi percorsi, il primo ruotante attorno all'analitica del *Dasein* e al problema del *nulla*, il secondo attorno al problema della *differenza ontologica*.

#### §4. Il *Dasein* e il *nulla*

L'analitica del *Dasein* intrapresa da Heidegger in *Essere e tempo* mette definitivamente fuori gioco ogni sospetto di dissimulare in realtà un'antropologia *a priori*, in quanto essa risponde all'ingiunzione radicale secondo cui "la domanda sull'essere va costruita"<sup>43</sup>. Si tratta cioè di formulare compiutamente una domanda che oltrepassi ogni ente senza perciò stesso tornare alla coscienza ingenua del mondo, che comporterebbe una regressione al di qua dell'atteggiamento fenomenologico fondamentale. Il dispositivo che va stabilito riconduce ogni dato a ciò che in esso non è immediatamente – né tantomeno mediatamente – dato o donabile, in quanto è il solo donatore: l'essere. In questo modo, non

---

43. PGZ, § 15.

solo è escluso che con la domanda sull'essere si regredisca al di qua della riduzione, ma è garantito che l'esigenza della riduzione stessa si imponga radicalmente. Il domandare, in quanto "domandare in vista di", possiede sempre "qualcosa che viene domandato"; ma ogni "domandare in vista di" è in qualche modo "posizione di una domanda a qualcuno"; infine, in ogni questione teorica, all'interno di ciò che si domanda si trova ciò cui si mira propriamente, cioè ciò che si vuol sapere, ciò in direzione di cui il domandare procede. In altri termini, una domanda simile mette in moto un dispositivo ternario, corrispondente alla riduzione fenomenologica nella sua variante heideggeriana: prima viene ciò che si domanda, poi colui al quale è rivolta la domanda, infine ciò a cui si vuole pervenire attraverso la domanda. La domanda nel suo snodo ternario assume la forma dell'inchiesta: essa pretende delle indicazioni da parte di un ente in vista di ciò che quell'ente stesso ignora o forse nasconde. La domanda chiede all'ente molto più di quanto esso possa o voglia dire: essa vuol sapere non solo ciò che può sapere, ma anche ciò che non si può scoprire immediatamente (e forse non si può scoprire affatto). Com'è noto, in *Essere e tempo* la triplicità della *Seinsfrage* si snoda nei termini seguenti: ciò che si vuol sapere ponendo la domanda (*das Erfrage*), ossia il senso dell'essere; ciò che si chiede domandando (*das Gefrage*), ossia l'essere dell'ente; ciò o colui che viene interrogato (*das Befrage*), ossia l'ente stesso. Quest'impostazione formale della domanda è di fondamentale importanza per la comprensione della pratica heideggeriana della riduzione fenomenologica. Si comprende chiaramente che per Heidegger si tratta di domandare in due tempi, di rilanciare l'ente secondo due riprese (secondo il significato sportivo del termine): a) prima ripresa: l'ente viene interrogato sul proprio essere, gli viene richiesto di spiegarsi su di esso: non gli viene chiesto *che cos'è*, ma *di che cos'è*, nel senso del genitivo contenuto nell'espressione *essere dell'ente*; b) seconda ripresa: ciò che il domandare ha di mira non coincide affatto con ciò che l'ente interrogato può dire o sapere, poiché in questo secondo rilancio della domanda ne va del senso dell'essere e non più soltanto del senso dell'essere dell'ente. In questa seconda ripresa l'ente viene così posto al di fuori del domandare stesso, che prosegue per così dire senza di lui dall'essere dell'ente al senso dell'essere, in quel passaggio dall'ontico all'ontologico che dischiude l'orizzonte costitutivo di *Essere e tempo* e la sua impostazione fenomenologica di fondo. Si potrebbe in qualche modo ipotizzare che Heidegger si confronti sin dall'inizio con la riduzione husserliana secondo una direzione

ben precisa: interrogare l'ente attraverso una domanda sul suo essere, tale che alla fine la sola posta in gioco del domandare rimanga l'essere. In realtà non ne va soltanto del *senso dell'essere*, come se l'essere intervenisse solo indirettamente, ma dell'*essere come senso* e del *senso come essere*<sup>44</sup>. Ecco allora che la seconda ripresa della domanda heideggeriana rilancia l'essere dell'ente al di là dell'ente stesso, cercando di accedere a quell'unità ontologica tra essere e senso che appare ora come autentico motore della domanda. La riduzione si raddoppia: essa non vuol più mostrare soltanto *di quale essere* è l'ente ma, a partire dai risultati di questa prima riduzione, punta infine a liberare l'essere come tale. Che *Essere e tempo* non riesca a portare a termine una tale impresa è cosa nota; ciò non toglie tuttavia importanza al tentativo heideggeriano di chiarire la struttura della *Seinsfrage*: la doppia riduzione tenta, attraverso un metodo strettamente e originariamente fenomenologico, di condurre l'ente sino al senso d'essere, ossia all'essere senza mediazione da parte dell'ente.

Ma quale ente potrebbe avere tanto interesse e riguardo per l'essere? La scelta heideggeriana per il *Dasein* non costituisce la prova di una regressione verso l'antropologia – o l'esistenzialismo – e dunque dell'impossibilità di una doppia riduzione? Occorre dunque cercare le ragioni che permettono di privilegiare il *Dasein* per compiere la doppia riduzione fenomenologica. Scrive Heidegger: “Il domandare stesso è un ente, che è dato con la questione sull'essere di un ente”<sup>45</sup>. Il *Dasein* non costituisce un ente fra tanti che una sorta di irresistibile fascino per l'antropologia condurrebbe a privilegiare; esso non funge da strumento per la posizione della domanda ma, al contrario, è esso stesso a costituire il domandare. Il *Dasein* è come tale l'ente che realizza la doppia riduzione, in quanto “non è soltanto decisivo *onticamente*, ma lo diventa anche *ontologicamente*. [...] La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere del *Dasein*”<sup>46</sup>. Il privilegio del *Dasein* è strettamente fenomenologico, non antropologico: esso si caratterizza come

---

44. Per brevità espressiva, indicheremo quest'unità tra *essere come senso* e *senso come essere* con l'espressione *senso d'essere* per differenziarla dal meno preciso *senso dell'essere*, che potrebbe indurre a pensare all'essere come non cooriginario al senso ma come elemento che interviene in seguito.

45. PGZ, § 17.

46. SZ, p. 28.

avente accesso all'essere, come ente che rinvia se stesso all'essere, che trascende se stesso costantemente grazie al proprio carattere fenomenologico fondamentale, l'intenzionalità, che si rivela come la *ratio cognoscendi* del tratto costitutivamente estatico-orizzontale del *Dasein*. L'intenzionalità, pensata nella sua radice più profonda, implica l'*In-der-Welt-Sein* (ed è noto come questo abbia costituito un altro punto di rottura con Husserl), dunque mira all'essere dell'ente: il *Dasein* punta intenzionalmente all'essere della propria entità. Sia dal punto di vista ontico sia da quello ontologico, l'identità del *Dasein* ne fa il testimone principale, se non la sola incarnazione, dell'inchiesta sul senso d'essere. Si deve pertanto qualificare il *Dasein* come "quell'ente nel cui essere *ne va* di quello stesso essere"<sup>47</sup>, a condizione tuttavia di intendere l'essere di quell'ente come l'essere *tout court* secondo il suo senso d'essere. Scrive ancora Heidegger: "Concepire la comprensione dell'essere significa comprendere innanzitutto l'ente alla cui costituzione ontologica appartiene la comprensione dell'essere"<sup>48</sup> secondo "il tratto caratteristico del *Dasein*, cioè il fatto che esso si rapporta all'ente comprendendo l'essere"<sup>49</sup>. Il privilegio del *Dasein* non deriva quindi che dalla sua disposizione a subire una doppia riduzione fenomenologica; essa può passare dall'ente al senso d'essere solo attraverso *questo* ente che determina, per costituzione ontologica, l'essere dell'ente. Ecco come, secondo questo primo percorso teorico, l'analitica heideggeriana del *Dasein* si compie come doppia riduzione e permette così il rinvio dell'ente come fenomeno all'essere come fenomenalità.

Il primo percorso tentato da Heidegger libera un altro dispositivo fenomenologico i cui tratti fondamentali sono fissati dalla conferenza *Che cos'è metafisica?* del 1929. Non è possibile in questa sede ripercorrere la profondità di un testo così complesso: occorre limitarsi a riflettere sui punti essenziali che permettono di riconoscere e isolare ciò che abbiamo definito come doppia riduzione. In questo caso, si tratta di costruire la domanda sul *nulla*, analogamente a quanto compiuto nell'elaborazione dell'analitica del *Dasein*. Ma elaborare la domanda sul nulla significa identificare gli atti, determinandone le condizioni di possibilità, che possono assicurare la datità del nulla come tale: proprio co-

---

47. *Ibidem*.

48. GP, pp. 218-219.

49. WG, p. 88.

me in *Essere e tempo* si trattava di attingere il senso d'essere, si tratta ora di verificare le condizioni di possibilità della datità del nulla. Sia nel caso di *Essere e tempo* sia nel caso di *Che cos'è metafisica?*, la riduzione si compie in occasione del sorgere di un fenomeno di grande portata ontologica: l'*angoscia*. Tuttavia occorre notare una differenza essenziale: nel dispositivo fenomenologico contenuto in *Essere e tempo*, l'*angoscia* ha la funzione di fare accedere il *Dasein* al pieno rigore dell'*In-der-Welt-Sein*, che lo qualifica come *Dasein* per tutti gli altri enti; così l'*angoscia* resta circoscritta unicamente al *Dasein*, che si trova in una situazione di singolarità nei confronti della totalità dell'ente che lo circonda. Nella conferenza del 1929, al contrario, l'*angoscia* sorge senza particolare riferimento al *Dasein*, o meglio, stimola quest'ultimo all'incontro con l'ente in generale. Scrive Heidegger:

Nell'*angoscia* si trova un *ritirarsi davanti* [...] che senza dubbio non è più una fuga, ma un riposo affascinato. Questo ritirarsi davanti [...] proviene dal nulla. Quest'ultimo non attrae verso di sé, ma al contrario si manifesta essenzialmente come espulsione. Questo rinviare, respingendolo nell'insieme, all'ente nella sua totalità che si dilegua – in quanto tale il niente opprime nell'*angoscia* l'esserci – è l'essenza del niente: la nientificazione (*Nichtung*)<sup>50</sup>.

L'*angoscia* abolisce la distinzione tra gli enti; non so più dire di quale ente io abbia paura, temo qualsiasi ente, dunque l'ente nella sua totalità: l'*angoscia* mi spinge perciò ad una sorta di repulsione verso l'incontro con la totalità dell'ente, provocandone l'espulsione. Tale espulsione tuttavia designa ancor meglio l'ente come tale in quanto gli assegna la propria entità per poi assumerla come "minacciante": si tratta perciò di un'espulsione che vede l'ente e lo fa affondare lentamente, facendolo infine sparire con un movimento lento ma inesorabile. In altri termini, l'espulsione dell'ente nella sua totalità fuori dal mondo costituisce solo il primo momento dell'*angoscia*, che prosegue con il rinvio – ormai reso possibile dal naufragio della totalità dell'ente – all'essere. Non che l'essere appaia una volta che l'ente sia consumato fino in fondo, quasi fosse un residuo dell'ente; l'essere si manifesta proprio nel movimento di rinvio che non ritorna verso se stesso se non nella misura in cui l'ente viene espulso: così l'essere appare non tanto come termine dell'*angoscia* – sia come risultato sia come residuo, dunque anco-

---

50. WM, pp. 69-70.

ra come ente – ma come il compimento del movimento di quest’ultima. L’angoscia produce l’essere mostrandosi come espulsione dell’ente e, indissolubilmente, come rinvio all’essere. L’angoscia opera così una riduzione fenomenologica riconducendo l’ente nella sua totalità all’essere; a questo punto, la questione va posta nel modo seguente: è possibile anche in questo caso rinvenire la triplicità essenziale dei termini che, nel caso della riduzione operata in *Essere e tempo*, abbiamo definito come condizioni irrinunciabili per la doppia riduzione heideggeriana?

Per rispondere ad una simile domanda è necessario riprendere le tappe della riduzione fenomenologica che in qualche modo si mette in moto insieme all’angoscia e attraverso di essa. Vi sono almeno due tappe che coinvolgono tre elementi: a) la prima tappa conduce dall’ente nella sua totalità all’essere dell’ente attraverso un rinvio che espelle l’ente stesso. Non bisogna obiettare frettolosamente che questa prima tappa non fa altro che condurre al nulla, poiché il nulla stesso costituisce la trasgressione dell’ente in direzione del proprio essere. Scrive infatti Heidegger nel 1929: “Il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all’essenza stessa”<sup>51</sup>. Senza dubbio il nulla si annuncia innanzitutto e perlopiù come nulla dell’ente, ma la riduzione a nulla del nulla ribalterebbe la relazione: la nullificazione stessa risulterebbe inconcepibile e impossibile se il nulla, inteso come nulla dell’ente, non si rivelasse esso stesso come il primo squarcio di un’altra relazione propria all’ente, ossia quella col proprio essere. Se il nulla come tale nullifica l’ente, lo può fare in virtù della propria trascendenza che ne manifesta il ruolo di portavoce dell’essere dell’ente. Ecco che ritroviamo qui, trasposto dal *Dasein* all’ente nella sua totalità, il primo rilancio della riduzione che, come si è visto, in *Essere e tempo* si compiva dall’ente all’essere dell’ente. Nel 1929, la domanda verte sull’ente nella sua totalità: ciò che viene domandato riguarda, come d’altra parte già nel 1927, l’essere dell’ente, ora svelato attraverso il nulla dell’ente. b) La seconda tappa della riduzione conduce ad indicare il nuovo nome che Heidegger dà nel 1929 a ciò che fino ad *Essere e tempo* chiamava “senso d’essere”. A titolo esclusivamente ipotetico, si potrebbe rischiare la seguente equivalenza: ciò che nel 1927 *Essere e tempo* designava – senza tuttavia mai pervenirvi – come senso d’essere, nella conferenza del 1929 è indicato con l’espressione – an-

---

51. WM, p. 71.

nunciata, ma non ancora esplicitata – “differenza ontologica”. Senza dubbio nel testo di *Che cos'è metafisica?* non si trova questa formula tanto utilizzata in seguito; tuttavia, com'è noto, già dal 1928 col testo *Sull'essenza del fondamento*, la differenza ontologica domina l'orizzonte delle ricerche heideggeriane, a tal punto che nel 1931 Heidegger sente la necessità di completare il testo del 1929, e ovviamente in quest'aggiunta la differenza ontologica è ben presente<sup>52</sup>. Dal 1928-'29, la parola d'ordine e il filo conduttore delle analisi heideggeriane diventerà sempre più esplicitamente la differenza ontologica: essa occuperà completamente la funzione dell'*Erfragte*, ciò che si vuole sapere grazie – ma anche al di là – a tutto ciò che si domanda ad un qualsiasi ente. In quest'ipotesi – ed è bene sottolineare il carattere ipotetico di questa tesi –, il terzo elemento della riduzione fenomenologica è acquisito: in questo senso, si tratterebbe di ricondurre l'essere dell'ente alla differenza ontologica, dunque di rendere manifesto lo scarto tra ente ed essere dal punto di vista non dell'ente ma dell'essere come tale.

Queste due riprese della riduzione fenomenologica da parte di Heidegger confluiscono pertanto in un solo obiettivo: liberare le condizioni fenomenologiche affinché l'essere stesso si dia in persona nella sua fenomenalità. Heidegger cerca di includere nella messa in evidenza fenomenologica non soltanto l'ente, ma anche il nulla che trascende ogni ente, ossia l'essere. “Essere significa apparire. [...] L'essere si svela proprio in quanto appare”<sup>53</sup>. A questo punto, resta da verificare se entrambe le riprese della riduzione fenomenologica da parte di Heidegger portino a compimento il disegno che si sono prefissate; più radicalmente, rimane da comprendere perché Heidegger metta in moto la riduzione proprio secondo *due* riprese. È comunque importante sottolineare che Heidegger, sebbene pretenda di oltrepassare la riduzione praticata da Husserl rimproverandole di non essere fenomenologica fino in fondo, può ancora considerarsi un suo discepolo, in quanto è sempre in virtù del metodo della fenomenologia e del principio del “ritorno alle cose stesse” che Heidegger compie la seconda riduzione, quella dal-

---

52. Ad esempio, scrive Heidegger: “L'essenza del niente originariamente nientificante sta in questo: è innanzitutto esso che porta l'esser-ci davanti all'ente come tale” (*ivi*, p. 70).

53. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. Milano, Mursia, 1968, p. 72.

l'ente al proprio essere. In ultima analisi, l'apparizione dell'essere come un fenomeno è per la fenomenologia una possibilità: ma questa possibilità può compiersi in realtà?

## §5. La differenza ontologica in *Essere e tempo*

Il percorso che la fenomenologia ha compiuto con Husserl e Heidegger è caratterizzato, come si è avuto modo di vedere fin qui, da due aperture fondamentali: la prima, compiuta da Husserl con le *Ricerche Logiche* del 1913, ha liberato l'accesso alle cose stesse attraverso la correlazione tra intuizione e intenzione; la seconda, portata a compimento da Heidegger, ha assegnato all'intenzionalità il compito di ritornare non più soltanto alle cose, agli enti, ma all'essere stesso degli enti. Alla distinzione tra intuizione e intenzione si sovrappone così la differenza tra l'essere e l'ente. La differenza ontologica definisce interamente l'apertura inaugurata da Heidegger per due ragioni fondamentali: in primo luogo, perché fa slittare il punto su cui la fenomenologia focalizza la propria attenzione dalla conoscenza degli enti alla questione dell'essere (prima secondo l'ontologia fondamentale, poi secondo l'*Ereignis*); infine, perché soltanto la differenza ontologica può fungere da spartiacque tra la metafisica – che pensa l'essere unicamente come essere dell'ente – e il pensiero dell'essere come tale. In altri termini, la differenza ontologica è l'unica a poter praticare la “distruzione dell'ontologia”, permettendo così di riscrivere la storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere. Ciò significa che, in questa prospettiva, nell'elaborazione del problema della differenza ontologica è in gioco il destino stesso della fenomenologia. È sufficiente che la questione sia mal posta o che resti anche soltanto parzialmente confusa perché l'apertura propria alla fenomenologia heideggeriana si indebolisca irrimediabilmente, e con essa la reinterpretazione della storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere. In altri termini, solo la differenza ontologica rende possibile un'ermeneutica della storia della metafisica in quanto essa soltanto intraprende l'interpretazione dell'ente in vista dell'essere: è soltanto questa seconda ermeneutica che rende possibile la prima, e non viceversa. Ecco perché assume un'importanza fondamentale la determinazione del percorso concettuale che Heidegger ha compiuto nell'elaborazione della nozione di differenza ontologica.

Dove e quando appare la differenza ontologica nelle opere di Hei-



degger? Questa domanda si complica enormemente a causa del carattere costitutivo della questione stessa: infatti, la differenza ontologica deve emergere tanto più quanto meno può farlo dal momento che permane in uno stato di latenza lungo tutto il corso della storia della metafisica. La metafisica, infatti, ha come proprio tratto distintivo il lasciare impensato lo scarto tra l'essere e l'ente: così la differenza ontologica sfugge tanto più è all'opera in forma latente e sotterranea. Non pensiamo mai fuori o prima della differenza ontologica poiché, anche quando la ignoriamo, pensiamo ancora entro la sua dissimulazione, come sulla superficie del suo strato di ricoprimento. Conseguentemente, elaborare la problematica della differenza ontologica non significa approssimarvisi come si perviene ad un luogo a noi esterno, giacché siamo già sempre originariamente nella differenza: porre la questione della differenza ontologica significa piuttosto farla passare dal suo stato latente a quello patente. Scrive Heidegger:

Noi parliamo della *differenza* tra l'essere e l'ente. Il passo indietro va dall'impensato, dalla differenza come tale, a ciò che va pensato. Questo è l'*oblio* della differenza. L'oblio che dà da pensare qui è il velamento, pensato secondo il *Lethe* (nascondimento) della differenza come tale, il quale velamento si è dappprincipio da parte sua sottratto. L'oblio appartiene alla differenza, poiché questa sta ad ascoltare quello<sup>54</sup>.

Compiere un passo indietro fuori dalla metafisica significa per Heidegger accedere alla questione della differenza ontologica finora impensata. Distruggere la storia dell'ontologia, come intende fare Heidegger a partire da *Essere e tempo*, non avrebbe alcun senso né il minimo successo se la *Destruktion* non liberasse la via d'accesso alla tematizzazione esplicita della differenza ontologica. Le difficoltà principali di una simile impresa sono due: a) dal momento che l'elaborazione della questione della differenza ontologica prende avvio da ciò che è impensato nella differenza stessa, l'intero processo di svelamento si svolge a partire da uno stato di latenza originaria, rischiando fortemente di restare entro la sfera dell'indecibile: come potrà emergere la differenza da questo impensato originario? b) La differenza ontologica dovrebbe emergere dal momento in cui si impone il programma di una distruzione dell'ontologia. Siccome quest'ultimo, com'è noto, è l'oggetto del § 6 di *Essere e tempo*, ci

---

54. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, trad. it. Roma, S.N., 1981, p. 21.

aspetteremmo che anche la questione della differenza ontologica fosse esplicitamente posta in quella medesima occasione: ma non è proprio *Essere e tempo* ad ignorare la differenza ontologica, tematizzata successivamente dal cosiddetto “secondo Heidegger”?

Occorre dunque determinare in modo estremamente preciso i termini della questione: dove e quando appare la differenza ontologica? Secondo lo stesso Heidegger – ed è questo un primo paradosso – essa rimane impensata durante la stesura di *Essere e tempo*. Seguendo dunque le ammissioni di Heidegger, confermate peraltro dai testi, in cui il tema della differenza ontologica diventa esplicito oggetto di riflessione soltanto a partire dal 1929, si potrebbe agevolmente concludere – come fa una larga parte dei commentatori del filosofo tedesco – che *Essere e tempo* è l’unico tra i testi maggiori di Heidegger ad essere completamente estraneo alla differenza ontologica. Tuttavia, per quanto sia largamente ammessa, questa tesi si rivela piuttosto fragile ad un esame più approfondito. Ciò per diverse ragioni: a) se il testo del 1929 “nomina” la differenza ontologica, non bisogna confondere questo semplice “nominare” con il “meditare” su di essa. In altri termini, il fatto che in *L’essenza del fondamento* si trovi nominata la differenza ontologica permette di affermare che in quello stesso testo la differenza venga pensata come tale, ossia venga liberata dall’impensato che la caratterizza metafisicamente? b) Certo, si potrebbe obiettare che il testo del 1929 non si limita a nominare la differenza, ma vi perviene a partire da una riflessione sulla biforcazione ontico-ontologica della verità entro cui lo svelamento dell’essere si distingue dalla manifestazione dell’ente: tale è secondo Heidegger la *verità ontologica*. Tuttavia, una simile affermazione sull’origine della differenza è riscontrabile nel corso del semestre estivo del 1927, in cui Heidegger afferma:

[...] distinguiamo non solo terminologicamente, ma per delle ragioni inerenti alla cosa stessa, la *scoperta di un ente* dall’*apertura del suo essere*. [...] In altri termini, bisogna arrivare a concepire concettualmente, nella sua possibilità e necessità, la differenza tra la scoperta e l’apertura, ma a comprenderne ugualmente l’unità. Ciò implica allo stesso tempo la possibilità di pensare la differenza tra l’ente scoperto nello svelamento e l’essere aperto nell’apertura, cioè di fissare la distinzione tra essere e ente, la differenza ontologica. Arriviamo così [...] alla questione della *differenza ontologica*<sup>55</sup>.

---

55. GP, p. 15.

Ma è lo stesso *Essere e tempo* a mettere in primo piano quest'opposizione: "L'essere, come ciò che è domandato, esige il proprio modo di rischiaramento, che si differenzia essenzialmente dallo svelamento dell'ente"<sup>56</sup>. Conseguentemente, se la differenza ontologica deve emergere a partire dalla questione della biforcazione della verità – ontica e ontologica –, allora è legittimo supporre che essa appaia sin dal momento in cui la verità si scinde nelle sue due accezioni irriducibili, e ciò accade molto prima de *L'essenza del fondamento*. c) Senza lasciare alcuno spazio di incertezza, in margine al testo del 1929, Heidegger precisa, a proposito dell'espressione "differenza ontologica": "Vedi la prima formulazione pubblica a questo proposito nel corso del semestre estivo del 1927, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, § 22. [...] Tutto questo corso appartiene a *Essere e tempo*, terza parte, *Tempo ed essere*"<sup>57</sup>. Disponiamo quindi di una dichiarazione esplicita di Heidegger: se la differenza ontologica appare nei testi pubblicati solo nel 1929, emerge nei corsi universitari a partire dal 1927, cioè nel periodo immediatamente seguente a *Essere e tempo*. Quest'ultimo rimane dunque il testo per eccellenza in cui la differenza ontologica è ignorata. Tuttavia, come ammettere una tale esclusione, dal momento che anch'esso afferma la duplicità della verità, intesa nell'accezione ontica e in quella ontologica? Inoltre, se il corso del 1927 – primo "inventore" della differenza ontologica – appartiene secondo lo stesso Heidegger a *Essere e tempo* e al progetto di distruzione dell'ontologia, come giustificare che nella sua parte pubblicata non vi sia traccia della differenza? La cesura tra *Essere e tempo* e la differenza ontologica, in certo modo suggerita da Heidegger, non appare troppo netta?

Per considerare adeguatamente questo nodo problematico occorre verificare preliminarmente come esso stesso si imponga a Heidegger. a) Dove e come il corso del semestre estivo del 1927 espone la differenza ontologica? Al § 22, dopo aver concluso l'analisi della tesi kantiana sull'essere, Heidegger sottolinea che, nell'uso corrente, "l'essere è scambiato per un ente nella domanda su cosa sia l'ente in quanto ente". Il *Da-sein* comprende senza dubbio l'essere, ma sempre in modo confuso e latente: in questo senso, "la differenza tra essere ed ente permane a livello *pre-ontologico*, in altri termini senza alcun concetto d'essere esplici-

---

56. Cfr. SZ, § 2 e § 44.

57. WG, p. 90.

to, *latente nell'esistenza del Dasein*. Ma in quanto tale, essa può divenire una *differenza compresa esplicitamente*<sup>58</sup>. Questo testo introduce senza dubbio la differenza ontologica, ma in un modo fortemente problematico: infatti, se la differenza viene caratterizzata in primo luogo attraverso la sua latenza, la sua prima formulazione appare annunciata più una conquista o una ulteriore difficoltà da affrontare? Questo imbarazzo è confermato dal fatto che il corso del 1927 rimane – come *Essere e tempo* – incompiuto<sup>59</sup>, quasi come se Heidegger si sentisse frenato e ostacolato da un'aporia tanto più difficilmente evitabile quanto più egli tentasse di liberare la via d'accesso alla differenza ontologica. In questa prospettiva, sembra quindi che la differenza ontologica venga nominata per la prima volta nell'estate del 1927 soltanto per far riconoscere il carattere aporetico e indecidibile di una domanda ancora senza risposta. *b)* A questa difficoltà se ne lega un'altra: il testo del corso estivo del 1927 intrattiene un rapporto privilegiato con *Essere e tempo*? Segna una linea di continuità o un punto di rottura? Evidentemente, abbiamo a che fare con una strana continuità tra i due testi. Innanzitutto perché *I problemi fondamentali della fenomenologia* si iscrivono – come conferma anche il saggio su *L'essenza del fondamento* – nell'ambito della terza sezione non pubblicata di *Essere e tempo*; in secondo luogo, perché il passaggio dalla differenza implicita alla differenza esplicita e ontologica dipende dalla temporalità del *Dasein*, che è l'acquisizione fondamentale di *Essere e tempo*. La differenza non viene liberata se il *Dasein* non si comprende temporalmente. Così, non solo l'analitica del *Dasein* non costituisce un ostacolo – che Heidegger supererebbe solo attraverso la *Kehre* – nel tentativo di accedere alla differenza ontologica, ma soltanto essa, in quanto esercizio di temporalità nella forma ben nota della struttura della *Cura*, permette di pensare esplicitamente il carattere originariamente temporale dell'essere in generale. Conseguentemente, se il *Dasein* si costituisce proprio come l'ente che accede – o almeno *può* accedere – alla differenza ontologica, come si può supporre che quest'ulti-

---

58. GP, § 22.

59. Nonostante la seconda parte del corso del 1927 (GP) promettesse di affrontare “La questione ontologica fondamentale del senso dell'essere in generale”, soltanto un capitolo è intitolato al “Problema della differenza ontologica”, all'interno del quale solo il quarto e ultimo paragrafo si occupa della differenza, per di più esaminandola come innanzitutto *non* ontologica.

ma, sin dalla sua prima formulazione, lo oltrepassi o lo rinneghi? Al contrario, bisogna ammettere che è proprio alla liberazione della differenza ontologica che l'analitica del *Dasein* mira: invertendo la domanda iniziale, si può chiedere ora: è possibile ammettere che l'analitica del *Dasein* non sia funzionale, già a partire da *Essere e tempo*, all'elaborazione della questione della differenza ontologica?

Dinanzi a questa domanda si aprono due possibili risposte: o si negherà semplicemente che *Essere e tempo* tematizzi in alcun luogo la differenza ontologica, per la cui apparizione occorrerà così attendere *L'essenza del fondamento*<sup>60</sup>, o si ammetterà che, sebbene l'espressione non compaia esplicitamente, essa sia all'opera già nel testo del 1927<sup>61</sup>. Una simile ammissione esige tuttavia una giustificazione: come si può concepire che – secondo l'espressione di Jean Beaufret, il più illustre sostenitore francese di questa tesi – l'opera in cui emerge il tema della differenza tra essere ed ente sia precisamente l'opera in cui di quel tema non si fa menzione? Come ammettere che l'apertura fenomenologica di Heidegger non abbia saputo comprendere il proprio lessico? Si può tentare una soluzione della questione smontando questa domanda in due asserzioni distinte e mostrando che entrambe sono errate e contribuiscono a dissimulare la situazione della differenza ontologica nel testo heideggeriano: a) *Essere e tempo* non utilizza mai la locuzione “differenza ontologica” (asserzione di fatto); b) *Essere e tempo* resta muto dinanzi alla differenza ontologica come tale (asserzione teorica). a) Per quanto riguarda la prima asserzione, si può facilmente mostrare che, al contrario di quanto sostengono molti commentatori di Heidegger, l'espressione “differenza ontologica” compare già chiaramente in *Essere e tempo*. Al §12, Heidegger scrive: “Limitiamoci ora a vedere con chiarezza la distinzione ontologica tra l'in-essere come esistenziale e l'esser-dentro come categoriale proprio delle semplici-presenze”<sup>62</sup>. Una formula simile appare al §40: “Con la prima indicazione fenomenale

---

60. Cfr. J. GRONDIN, *Réflexions sur la différence ontologique*, “Les Etudes philosophiques”, 3 (1984), p. 338 e J. GREISCH, *La parole heureuse*, Paris, Beauchesne, 1987, p. 68.

61. Cfr. J.C. SALLIS, *La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger*, “Revue philosophique de Louvain”, 2 (1967), p. 194. G. GRANEL, *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne*, in *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972 e J. BEAUFRET, *Etretiens*, Paris, PUF, 1984.

62. SZ, p. 80.

della costituzione fondamentale del *Dasein* e con la chiarificazione del senso esistenziale dell'*in-essere* nella sua differenza con la significazione categoriale dell'interiorità, abbiamo determinato il *Dasein* come abitare presso..., essere familiare con..."<sup>63</sup>. Tra l'*in-essere*, propriamente esistenziale in quanto proprio al modo d'essere del *Dasein*, e un ente semplicemente presente vi è una differenza che ha statuto ontologico: essa separa due modi d'essere, il *Dasein* e la *Vorhandenheit*, e nessuna ragione permette di indebolire il carattere ontologico della differenza qui espressa. È poi decisivo il §63, in cui Heidegger scrive: "La delimitazione della struttura della cura ha fornito la base di una prima differenza ontologica tra l'esistenza e la realtà. Questa conduce alla tesi: la sostanza dell'uomo è l'esistenza"<sup>64</sup>. La differenza di cui parla in questo passo Heidegger va intesa nella sua portata ontologica in quanto essa separa il modo d'essere del *Dasein* – livello esistenziale – dal modo d'essere proprio degli enti – sfera del categoriale. Tale differenza riappare significativamente nell'ultima pagina di *Essere e tempo*, in cui Heidegger nomina "la differenza tra l'essere del *Dasein* esistente e l'essere dell'ente che non è a misura del *Dasein*"<sup>65</sup>. È dunque chiaro come in *Essere e tempo* si profili distintamente una topica della differenza ontologica, intesa in questa prima fase come differenza tra l'essere del *Dasein* e l'essere degli altri enti: si tratta di un fatto testuale da sottolineare nonostante la parziale indeterminazione di cui soffre ancora qui l'aggettivo "ontologica". Questa indeterminazione dello statuto ontologico della differenza in *Essere e tempo* è alla base del rifiuto pressoché unanime dei traduttori di Heidegger di rendere l'espressione *ontologischer Unterschied* con "differenza ontologica". Tale rifiuto non può essere superato se l'asserzione di fatto sulla presenza della differenza ontologica in *Essere e tempo* non viene legittimato da un'asserzione teorica che possa giustificare la portata ontologica della differenza qui nominata da Heidegger. Occorre dunque seguire le tracce della differenza tentando di cogliere il modo in cui essa opera lungo il testo. b) Gli "interventi" della differenza più significativi per questo percorso sono senza dubbio due: il primo contenuto nel §2 e l'altro al termine della prima sezione (l'*Analisi preparatoria fondamentale del Dasein*). Il primo coincide

---

63. *Ivi*, § 40.

64. *Ivi*, § 63.

65. *Ivi*, § 83.

dunque con la solenne costruzione della *Seinsfrage* che, com'è noto, mette in causa non due ma tre termini, *das Befragte*, l'ente particolare che è il *Dasein*, *das Gefragte*, l'essere dell'ente, *das Erfragte*, il senso dell'essere. Proprio distinguendo i tre termini, Heidegger precisa un punto decisivo: "L'essere, come ciò che si richiede in risposta alla domanda, esige dunque un modo proprio di mostrarsi, che differisce essenzialmente dalla scoperta dell'ente"<sup>66</sup>. Interviene qui una differenza essenziale che oppone l'essere nel suo mostrarsi dall'ente nel suo scoprirsi comune: bisogna quindi concludere che la differenza dei modi di presenza implica una differenza essenziale (ontologica) tra l'essere e gli enti. Tale differenza viene liberata proprio nell'atto di istituzione della domanda sull'essere per separare tra loro i primi due termini: va da sé che una differenza che si esplicita in occasione della domanda sull'essere si deve a ragione definire "ontologica". Il secondo intervento si trova anch'esso in un punto alquanto sensibile del testo, cioè l'ultima pagina della prima sezione, in cui Heidegger ricapitola i risultati sino a quel punto raggiunti. Anche in questo caso, è in gioco la questione dell'essere e del rapporto tra i suoi tre termini:

Essere – non ente – non ve n'è che per quanto la verità è. Ed essa non è che in quanto e per quanto il *Dasein* è. L'essere e la verità "sono" cooriginariamente. Il che significa: l'essere "è", in quanto esso deve tuttavia differenziarsi da ogni ente – questo non può essere messo concretamente in questione se il senso dell'essere e la portata della comprensione dell'essere non sono chiariti in generale<sup>67</sup>.

Si tratta di una dichiarazione fondamentale, in quanto l'ente, l'essere dell'ente e il senso dell'essere in generale riprendono ciascuno la questione dell'essere costituita al §2: non si tratta ancora di pretendere una risposta, perché il terzo termine non è stato ancora compreso, ma l'analitica del *Dasein* permette di delineare fenomenologicamente lo scarto e il rapporto ontologico tra l'essere e l'ente. Ebbene, per caratterizzare questo scarto, Heidegger utilizza il verbo *unterscheiden*, che significa "differenziare": se l'essere si differenzia dall'ente, come non concludere che si tratti apertamente della differenza ontologica già qui,

---

66. *Ivi*, § 2.

67. *Ivi*, § 44.

nel pieno svolgimento di *Essere e tempo*?<sup>68</sup> Questi i punti nodali a sostegno dell'asserzione teorica sulla presenza attiva della differenza ontologica in *Essere e tempo*; senza dubbio se ne possono rinvenire altri lungo tutto il testo<sup>69</sup>, la cui pregnanza è rafforzata dalle note a margine apposte dallo stesso Heidegger *a posteriori*. Certo, si obietterà che un testo non debba esser letto a partire dai *marginalia* o dalle note fortemente posteriori; o ancora che l'auto-interpretazione retroattiva di Heidegger abbia suscitato molto più spesso motivi di oscurità che chiarimenti. Senza dubbio occorre tenere presente queste difficoltà e avanzare con estrema prudenza; tuttavia, non si può negare l'evidenza: Heidegger non ha dovuto sovrinterpretare il proprio testo per leggersi la presenza della differenza ontologica. Nessuna forzatura, neppure da parte di Heidegger stesso, avrebbe potuto introdurre anacronisticamente la differenza ontologica in *Essere e tempo* se quest'ultimo non si muovesse già nell'orizzonte aperto dalla differenza stessa: la differenza ontologica non solo è ben presente in *Essere e tempo*, ma costituisce l'orizzonte irrinunciabile entro cui l'opera del 1927 ha potuto compiere la seconda apertura fenomenologica fondamentale dopo quella husserliana del 1900.

#### §6. Differenza ontologica e *Seinsfrage*: il privilegio del *Dasein*

La questione della differenza ontologica e dell'eventualità della sua presenza in *Essere e tempo* va posta in questi termini: l'opera del 1927 fa già intervenire chiaramente, cioè concettualmente, la differenza ontologica che si ritroverà – che si tratti o meno di una *Kehre* – nei testi successivi? Ad un primo sguardo sembra che *Essere e tempo* distingua risolutamente tra essere ed ente, con un vigore insuperato anche nel pensiero heideggeriano successivo: “L'essere non è qualcosa come l'ente”, “l'essere dell'ente non è a sua volta un ente”, “l'essere non può essere spiegato a partire dall'ente”<sup>70</sup>. Tuttavia questa distinzione, for-

---

68. All'obiezione che si potrebbe levare in questo caso a riguardo di una possibile forzatura del testo heideggeriano, si può rispondere che – come fa notare Marion in RD, p. 179 – nella sua copia personale di SZ, Heidegger annota a margine della sequenza “... unterschieden sein soll” le parole “Ontologische Differenz”.

69. Cfr., ad esempio, quattro: § 7, § 20, § 39 e § 43.

70. SZ, §1, §2, §41.



malmente indiscutibile, è sufficiente a chiarire la differenza ontologica come tale? Certamente no, in quanto la sua formulazione lascia supporre che l'essere si offra alla conoscenza, rendendosi accessibile allo stesso modo dell'ente, ossia come un altro termine giustapposto all'ente e che lo raddoppierebbe, rischiando di dissimulare ciò che va pensato, ossia la differenza tra i loro modi d'essere. L'essere dell'ente non differisce dall'ente come da un altro ente qualsiasi, ma come il modo d'essere differisce da ciò che è. Il modo d'essere non è a sua volta un ente, benché resti indissolubilmente legato ad esso: la differenza tra essere ed ente li implica costantemente entrambi. Scrive Heidegger: "L'ente è indipendentemente dall'esperienza, dalla conoscenza e dal discernimento, attraverso i quali è aperto, svelato e determinato. Ma l'essere è soltanto nella comprensione dell'ente, al cui essere appartiene qualcosa come la comprensione dell'essere"<sup>71</sup>. La differenza tra essere ed ente acquista una sua portata ontologica precisamente perché, a livello ontico, l'essere si confonde con l'ente e, di primo acchito, non può esserne distinto: in altri termini, non può essere raggiunto in quanto tale. L'indifferenza ontica tra essere ed ente costringe l'accesso all'essere a passare sempre attraverso la distinzione – né reale, né formale, ma ontologica – dall'ente: ecco perché non è possibile accedere all'essere, illuminarlo come un fenomeno – se non attraverso la differenza ontologica che interpreta l'ente in vista del proprio essere. In questa prospettiva, la differenza ontologica funge da messa in opera del metodo fenomenologico nel caso assolutamente unico in cui il fenomeno da rendere manifesto non è un qualunque ente, ma l'essere che precede ogni ente. In *Essere e tempo*, la differenza assume dunque una portata ontologica.

Tuttavia, questa constatazione non è esente da difficoltà: infatti, *a*) come spiegare che questo lavoro del concetto della differenza ontologica non coincide con nessuna delle occorrenze testuali dell'espressione "differenza ontologica"?; e soprattutto, *b*) come giustificare che tale concetto distingue l'essere e l'ente, mentre tutte le occorrenze testuali sembrano invece distinguere due tipi di enti (il *Dasein* e la *cosa*) o meglio, due diversi modi d'essere (esistenza e realtà)? Non si tratta soltanto di una non-corrispondenza tra l'espressione testuale e il "lavoro del concetto", ma dell'irriducibilità di una coppia di termini all'altra: come conciliare la differenza tra due enti con la differenza tra essere ed ente?

---

71. SZ, § 2.

Tentare di risolvere queste due difficoltà significa necessariamente ricostruire la topica della differenza ontologica in *Essere e tempo*, così come Heidegger la traccia con una complessità ben maggiore rispetto alle opere successive. Nel 1927, si sovrappongono tre figure della differenza: a) la differenza strettamente ontica, che già Husserl rimarcava dal 1913, tra coscienza e realtà; b) la differenza tra i modi d'essere di questi due enti – ossia tra esistenza e realtà (o *Vorhandenheit*) – che, sulla base di una differenza ontica, pretende di pervenire ad una differenza concernente il modo d'essere: è questa differenza che *Essere e tempo* chiama “ontologica”; c) infine la differenza tra essere ed ente, inaugurata da *Essere e tempo* senza tuttavia ricevere la qualificazione di “ontologica”. Di queste tre figure della differenza, soltanto due sono esenti da ambiguità: la prima, che non possiede assolutamente nulla di ontologico, e la terza, che assolve completamente alla sua funzione ontologica. Resta la seconda, che si incontra esclusivamente in *Essere e tempo* e che combina in modo complesso e ambiguo i due parametri che si tratta per l'appunto di distinguere, ossia l'ontico e l'ontologico: è proprio questo incrocio di analogie che, nel 1927, Heidegger chiama “differenza ontologica”. Diversamente dalla differenza ontologica delle opere successive, il rapporto tra essere ed ente viene sdoppiato: si tratta sempre dell'essere di uno dei due tipi di ente e mai del rapporto dell'ente in generale nei confronti dell'essere in generale. In sintesi, l'analogia ontico-ontologica apre l'ente all'essere come tale, o soltanto a una differenza tra due modi d'essere dell'ente? La mediazione ontica della questione dell'essere caratterizza fortemente *Essere e tempo*: tuttavia, l'ambiguità della sua topica e dei suoi risultati conduce inevitabilmente a chiederci se essa porti davvero alla differenza ontologica o se, al contrario, non costituisca un ostacolo tanto più insormontabile quanto più pretende di accedere all'evidenza fenomenologica. Il problema centrale è: come si giustifica l'irruzione del *Dasein* nella topica della differenza ontologica? In *Essere e tempo*, il *Dasein* interviene nella questione della differenza ontologica in quanto inaugura la questione dell'essere, e dunque della differenza tra quest'ultimo e ogni altro ente. Ciò avviene, com'è noto, secondo la struttura formale tripartita che caratterizza la *Seinsfrage*, che mobilita l'interrogato (*das Befragte*), cioè l'ente, ciò che si chiede all'interrogato (*das Gefragte*), cioè l'essere dell'ente, e ciò in vista di cui si interroga (*das Erfragte*), cioè il senso dell'essere in generale. Se ci si sofferma un istante sul §2 di *Essere e tempo*, ci si accorge che in esso compare già chiaramente la figura canonica della differen-

za ontologica tra essere ed ente: “L’essere come ciò che è domandato esige dunque un modo di mostrarsi che differisce essenzialmente dalla scoperta dell’ente”<sup>72</sup>. Se la costruzione della questione dell’essere si attenesse all’ammissione di questo scarto, se cioè si fermasse al secondo termine della *Seinsfrage* senza introdurre il terzo, essa coinciderebbe letteralmente con la differenza ontologica nella sua formulazione più matura; il punto è che il §2 va oltre, introducendo un terzo termine totalmente ignorato dalla differenza ontologica canonica – che possiede una struttura binaria – e che rende impossibile la sua conciliazione con la domanda sull’essere – costruita in forma ternaria. La domanda interroga l’ente (*Befragte*) su ciò che è in questione (*Gefragte*), l’essere dell’ente, ma resta da sapere ciò che l’ente stesso non sa, anche quando risponde senza riserve sul proprio essere, ossia il senso dell’essere in generale (*Erfragte*). Il senso dell’essere segna l’orizzonte ultimo della domanda sull’essere: si tratta di risalire da un ente al proprio essere e, attraverso quest’ultimo, accedere al senso dell’essere in generale. Questo sdoppiamento dei due primi termini della *Seinsfrage* può essere interpretato a sua volta in due direzioni: da un lato, può essere letto in vista della differenza ontologica canonica, e allora esso costituisce un ostacolo; dall’altro lato, può essere pensato in vista del *Dasein*, assolvendo così la propria funzione fenomenologica.

Se la si mette in rapporto con la differenza ontologica, la struttura ternaria della *Seinsfrage* rende evidenti due scarti tra i suoi elementi: il primo tra l’ente e l’essere dell’ente, il secondo tra l’essere dell’ente e il senso dell’essere in generale. Quale dei due scarti potrebbe meglio accogliere la differenza ontologica nella sua forma canonica? Ad un primo sguardo, si potrebbe affermare che è il primo, in quanto mette già in gioco essere ed ente, a costituire il più adeguato antecedente della differenza ontologica. Tuttavia, in esso non ne va dell’essere in generale, ma dell’essere dell’ente, di *questo* ente: in altri termini, questo scarto tra essere ed ente sembra dissimulare un altro salto ontologico, quello che risale dalla *cosa* alla sua *ousia*, cioè al proprio statuto di ente. In ultima analisi, lo scarto tra essere ed ente resta troppo limitato sia dal punto di vista ontico sia da quello ontologico per poter accogliere anche soltanto l’anticipazione della differenza ontologica canonica. Bisogna dunque ricorrere al secondo scarto, quello tra l’essere dell’ente e il senso del-

---

72. SZ, § 2.

l'essere in generale, in quanto quest'ultimo termine è indicato come il fine ultimo dell'analitica del *Dasein*: "Nella spiegazione già data dei compiti dell'ontologia, è emersa la necessità di un'ontologia fondamentale, che assuma come tema l'ente onticamente e ontologicamente determinato, il *Dasein*, in modo tale che essa si ponga di fronte al problema cardinale, la questione dell'essere in generale"<sup>73</sup>. Tuttavia, è possibile avanzare un'obiezione in grado di rendere fragile e discutibile l'assunzione di questo secondo scarto come momento preparatorio in vista della differenza ontologica canonica. Infatti, il senso dell'essere in generale non è raggiunto in *Essere e tempo*: ne consegue che, se assumiamo lo scarto tra essere dell'ente e senso dell'essere in generale come antecedente della differenza ontologica, anche quest'ultima risulterà non raggiungibile. In definitiva, nessuno dei due scarti prodotti dall'interazione tra i tre termini della *Seinsfrage* può ricevere e preparare la differenza ontologica nella sua forma canonica: la topica della domanda sull'essere non conduce dunque a quella della differenza ontologica, che nelle opere di Heidegger successive a *Essere e tempo* sembra piuttosto sostituirsi alla prima. Si tratta di un risultato paradossale, in quanto esclude che in *Essere e tempo* compaia la differenza ontologica, quantunque si sia già più volte rilevato la presenza della locuzione "differenza ontologica" riferita alla questione originaria del rapporto tra essere ed ente. Il paradosso, tuttavia, è soltanto apparente: *Essere e tempo* affronta evidentemente ciò che tematizzerà poco dopo il 1927 sotto il titolo di "differenza ontologica", solo che non lo affronta direttamente, per così dire "faccia a faccia", anteponendovi la costruzione della domanda sull'essere e sottomettendosi così alla mediazione inevitabile del *Dasein*. Ciononostante la differenza ontologica permane come posta in gioco, deformata dai due scarti in cui si articola la forma ternaria della *Seinsfrage*: sottoposta all'impresa della costruzione della questione dell'essere, essa si moltiplica in due differenze, entrambe inadeguate alla sua forma canonica che Heidegger assumerà dopo *Essere e tempo*: quella tra il *Dasein* e il proprio essere e quella tra quest'ultimo e la temporalità.

Tentiamo di chiarire sinteticamente questa complessa situazione della differenza ontologica in *Essere e tempo*. Se la comparsa di un terzo termine della *Seinsfrage* – il senso dell'essere in generale – che en-

---

73. SZ, § 2.

tra in rapporto con i primi due – ente ed essere dell’ente – conduce ad un’inevitabile *impasse* dal punto di vista della differenza ontologica, essa produce un avanzamento notevole dal punto di vista del *Dasein*. Infatti, la messa in gioco del senso dell’essere non fa che precisare l’identità del *Dasein* come ente privilegiato nella costruzione della domanda sull’essere. *Essere e tempo* non ignora pertanto la differenza ontologica, anzi rimarca più volte la differenza essenziale tra essere ed ente, ma – in questo consiste la sua complessa originalità – la esercita fenomenologicamente non secondo la topica duale che le è propria, ma a partire dalla topica ternaria costitutiva della *Seinsfrage*, attribuendo così un primato ontico-ontologico al *Dasein*. Conseguentemente, se nel 1927 la differenza ontologica entra in gioco esclusivamente nella forma inappropriata della *Seinsfrage* – questa è appunto la nostra tesi –, è necessario riflettere ancora sul fatto che le occorrenze testuali della “differenza ontologica” in *Essere e tempo* non coincidono con la differenza ontologica di fatto operante nel testo del 1927.

#### §7. L’aporia di *Essere e tempo*

Sulla base delle analisi svolte, perveniamo ad una doppia conclusione che assume la forma del paradosso. Da un lato – contro l’interpretazione di molti filologi heideggeriani – *Essere e tempo* mette in qualche modo in gioco una “differenza ontologica”; dall’altro lato il testo del 1927, nonostante le numerose occorrenze testuali, sembra non pensare ancora la differenza ontologica nella forma compiuta che quest’ultima assumerà nella produzione heideggeriana successiva. Nel paragrafo precedente si è tentato di spiegare questo paradosso affermando che in *Essere e tempo* la differenza ontologica è subordinata alla costruzione ternaria della *Seinsfrage*, che funge da ostacolo per l’accesso alla dimensione bipolare che la differenza ontologica assumerà dopo il 1927. Sembra perciò inevitabile porre la seguente domanda: se è lo stesso *Dasein*, in quanto il solo ente in grado di costruire la questione ternaria sull’essere, a impedire il passaggio alla struttura binaria della differenza ontologica e dunque al senso dell’essere come tale, l’interruzione di *Essere e tempo* e la sua incompiutezza – cioè l’incapacità a pensare l’essere in generale – non sarà legata allora all’ostacolo costituito dal *Dasein*? In altri termini, è forse necessario intravedere nel *Dasein* non solo il motore dell’emersione della *Seinsfrage*, ma anche l’ostacolo nell’accesso alla dif-

ferenza ontologica? E ancora: il *Dasein* non rende possibile la questione dell'essere, nominando la differenza ontologica, soltanto per non permettere di rispondervi, non riflettendo a fondo sulla differenza e piegandola ad una struttura ternaria che non le è propria? Il problema è: questo interrogativo è presente nel testo heideggeriano? Nel caso in cui se ne potesse trovare traccia, ciò costituirebbe una significativa conferma delle analisi finora condotte; ma se fosse lo stesso *Essere e tempo* a riconoscere nel *Dasein* la ragione della propria impossibilità di proseguire, la conferma assumerebbe un valore pressoché indiscutibile.

Consideriamo a tal proposito un fatto estremamente importante: il § 83 di *Essere e tempo*, le ultime pagine date alla stampa, non solo pongono questa domanda, ma vi rispondono esplicitamente. Seguiamo analiticamente il percorso di queste pagine decisive. La domanda è posta da Heidegger nel contesto della ricapitolazione dei risultati del percorso svolto in *Essere e tempo*: il *Dasein* nella sua totalità è stato liberato ontologicamente ed esistenzialmente secondo la duplice possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. Questa radice ontologica si è manifestata a partire dall'essere stesso del *Dasein*, i cui caratteri ontologico-esistenziali – quelli che Heidegger chiama *Esistenziali* – sono racchiusi nella struttura ontologica della *Cura*, il cui senso è a sua volta la temporalità. Tuttavia, per quanto considerevole, questo risultato rimane “preparatorio”, costituisce un obiettivo provvisorio, dunque destinato ad essere superato. Al contrario, “il fine è l'elaborazione della questione dell'essere in generale”, del “progetto estatico dell'essere in generale”<sup>74</sup>. In altri termini, la filosofia non si compie come “ontologia fenomenologica universale” se non “uscendo” (*ausgehen*) dall'analitica del *Dasein*<sup>75</sup>. Uscirne non significa evidentemente rinnegarla, criticarla o dimenticarla, poiché la portata ontologico-fenomenologica della domanda sull'essere in generale non cesserà mai di provenirne; tuttavia, questa provenienza implica un oltrepassamento decisivo in quanto, fin dalla posizione originaria della questione dell'essere, Heidegger non ha mai inteso considerare il primo scarto – quello tra l'ente e l'essere dell'ente – per se stesso, ma ha sempre sottolineato l'urgenza del passaggio dal primo al secondo scarto – quello tra l'essere dell'ente e il senso dell'essere in generale. La particolare importanza del §83 consiste so-

---

74. SZ, § 83.

75. *Ibidem*.

prattutto in questo: anziché menzionare lo scarto tra l'essere dell'ente e il senso dell'essere in generale come un progetto non ancora compiuto, esso assume e affronta l'incompiutezza come una difficoltà attuale che potrebbe eventualmente non essere mai superata. La difficoltà ne risulta sdoppiata: non solo occorre uscire dall'analitica del *Dasein* per accedere alla questione dell'essere *überhaupt*, ma il *Dasein* stesso potrebbe non offrire i mezzi per passare da uno scarto all'altro. In definitiva, la domanda è: il *Dasein* permette in qualche modo di accedere all'essere in quanto tale? Il §83 risponde a questo interrogativo? Bisogna innanzitutto rilevare un punto capitale: in esso, il *Dasein* viene determinato da Heidegger attraverso la differenza ontologica nella duplice forma che si è visto caratterizzare tutto *Essere e tempo* (in un caso come differenza tra l'essere del *Dasein* e l'essere degli altri enti e nell'altro come differenza tra coscienza e cosa). Niente di più normale, sembrerebbe: eppure il tono di Heidegger in queste ultime pagine di *Essere e tempo* sembra accentuare maggiormente i motivi dell'interruzione, diagnosticando un esito aporetico legato proprio alle oscillazioni continue tra le due forme della differenza ontologica. Heidegger stesso ammette che la mediazione della differenza ontologica da parte del *Dasein* costituisce soltanto "un punto di partenza della problematica ontologica, ma niente su cui la filosofia possa fermarsi"; occorre dunque chiedersi: il percorso verso il senso dell'essere in generale che essa offre è soltanto *un* percorso possibile o è invece l'*unico* percorso possibile?

In sintesi, la questione assume questa forma: *Essere e tempo* può percorrere il secondo passaggio, dall'essere dell'ente al senso dell'essere in generale, poggiando sul solo e unico *Dasein*, che percorre in se stesso soltanto il primo passaggio, quello dall'ente all'essere dell'ente? In altri termini: l'accesso all'essere *überhaupt* può prendere le mosse da un ente, benché si tratti di un ente particolare come il *Dasein*, così come accade per l'accesso all'essere dell'ente? Il che equivale a domandare: l'accesso alla questione dell'essere come tale può ammettere un fondamento ontico? Scrive Heidegger a tal proposito: "L'analitica del *Dasein* non deve esser presa come un dogma, ma come la formulazione di un problema fondamentale ancora « aggrovigliato »: l'ontologia si lascia fondare *ontologicamente*, o ha forse bisogno di un fondamento *ontico*, e in questo caso *quale* ente deve assumere la funzione della fondazione?"<sup>76</sup>

---

76. SZ, § 83.

Questa domanda, che domina l'ultima pagina di *Essere e tempo*, non si rivolge evidentemente ad un interlocutore indeterminato o futuro, ma riguarda la decisione fenomenologica originaria da cui tutta l'analitica esistenziale ha preso le mosse. Fin dalla prima elaborazione della *Seinsfrage*, Heidegger si domanda a partire da quale ente il senso dell'essere debba essere letto e da quale ente debba prendere avvio lo svelamento dell'essere. La risposta, com'è noto, indica nel *Dasein* l'ente privilegiato nell'elaborazione della domanda sull'essere, in quanto detentore di un triplice primato: *ontico*, in quanto il *Dasein* è determinato nel proprio essere dall'esistenza, *ontologico*, in quanto è quell'ente per cui, nella questione dell'essere, ne va del proprio essere, e infine per così dire *comprensivo*, in quanto è suo carattere costitutivo la comprensione di ogni ente diverso da se stesso. Il *Dasein* è così riconosciuto come condizione di possibilità di qualunque ontologia. Se il §83 mette in causa il fondamento ontico della *Seinsfrage*, opponendovi un fondamento ontologico che non necessiti della mediazione del *Dasein*, e se occorre ancora domandarsi “*come una comprensione attraverso l'apertura dell'essere in generale è possibile per il Dasein*”, dobbiamo ammettere che l'ultima pagina di *Essere e tempo* avanza delle perplessità sul primato del *Dasein*, dunque sulla sua pretesa di mediare i termini della domanda sull'essere in generale, e conseguentemente inficia la legittimità della riduzione della differenza ontologica tra essere ed ente alla “differenza ontologica” nelle due varianti che dominano il testo del 1927 (differenza tra essere del *Dasein* ed essere degli altri enti o differenza tra coscienza e cosa)<sup>77</sup>.

L'analisi del §83 di *Essere e tempo* mostra dunque la situazione a cui il pensiero di Heidegger sembra approdare, caratterizzabile secondo tre slittamenti di prospettiva rispetto all'impostazione iniziale della *Seinsfrage*: a) in primo luogo, il rifiuto esplicito di ogni interpretazione dell'essere a partire dall'ente, anche nel caso particolare del *Dasein*; b) in secondo luogo, l'affermazione che l'ontologia non dipende assolutamente da un elemento ontico, ma semmai è quest'ultimo a dipendere dal

---

77. Che si tratti di un'autocritica da parte di Heidegger è deducibile anche da alcune annotazioni che si trovano nella copia personale di SZ; a margine della domanda, contenuta al §2, sull'ente a partire dal quale deve essere posto il problema dell'essere, Heidegger scrive criticamente: “Due domande in una, che possono dar adito a fraintendimenti, soprattutto a riguardo del ruolo del *Dasein*” (SZ, § 2, nota b, in *GA*, vol. II, cit., p. 9).



primato dell'ontologia; c) infine, la differenza ontico-ontologica diventa l'orizzonte costitutivo, per quanto provvisorio, della questione dell'essere. Queste tre autocritiche confermano come Heidegger fosse perfettamente consapevole che l'interruzione di *Essere e tempo* dipendesse dal primato indiscusso concesso al *Dasein* nella costruzione della *Seinsfrage*: tale primato impedisce, come si è visto, di raggiungere la differenza ontologica canonica tra essere ed ente, sostituendovi la differenza ontologica tra due enti e i loro modi d'essere. È dunque lecito concludere che *Essere e tempo* debba la propria interruzione alla dissimulazione, che in esso ha luogo, della differenza ontologica da parte della duplice "differenza ontologica" messa in campo nel testo, e cioè da parte del *Dasein* stesso. Il quale aggiunge così "enigma su enigma"<sup>78</sup>.

---

78. SZ, § 71.



## CAPITOLO SECONDO

### FENOMENOLOGIA E DIFFÉRANCE. JACQUES DERRIDA E LA FENOMENOLOGIA

#### §1. Abitare l'enigma

Si è scelto di concludere il capitolo precedente – ma forse sarebbe più appropriato dire *sospendere*, *differire* – con la figura dell'*enigma*, figura vertiginosa e di estrema tensione, che esclude ogni risoluzione e che sembra immobilizzare ogni riflessione che voglia muovere da essa o muover-*si* al suo interno. Certamente una figura paradossale, nella quale il motore e punto d'avvio della *Seinsfrage*, l'origine del movimento di *Destruktion* dell'ontologia e della metafisica tradizionali come operazione preparatoria e preliminare per la posizione del problema del senso dell'essere *hüberhaupt*, ossia il *Dasein*, ne risulta allo stesso tempo la pietra d'inciampo, l'ostacolo inaggirabile, l'elemento ad un tempo imprescindibile eppure lo *skandalon* da eliminare. Il nostro percorso cercherà ora di seguire – con Heidegger, ma anche *oltre* Heidegger – le vicende della differenza ontologica, dallo stato dell'ancora acutissima tensione interna che abbiamo visto all'opera in *Essere e tempo* sino ai suoi esiti estremi. Con Heidegger e *oltre* Heidegger, dunque, secondo due sentieri differenti, il primo tracciato da Jacques Derrida, il secondo da Jean-Luc Marion, al quale è dedicato il capitolo successivo. Affrontiamo in primo luogo la proposta teorica derridiana in quanto, in essa, la differenza ontologica viene condotta ai suoi estremi sviluppi, senza dubbio imboccando una via che Heidegger non avrebbe condiviso, ma pur sempre a partire dall'apertura del suo pensiero. Scrive Derrida: “La questione che poniamo resta interna al pensiero di Heidegger. Non è chiudendo, ma interrompendo *Essere e tempo*, che Heidegger si chiede se la temporalità originaria conduce al senso dell'essere. E questa non è una nuova articolazione programmatica, è un problema e un

tema in sospeso”<sup>1</sup>. Derrida riconosce l'*enigma* dell'interruzione di *Essere e tempo*, la questione della temporalità originaria come possibile via d'accesso al senso dell'essere in generale, si rende cioè conto che lo stesso Heidegger si è arrestato dinanzi alla possibilità che la *Destruktion* della metafisica attraverso l'analitica esistenziale del *Dasein* si scontrasse col *Dasein* stesso in quanto impedimento costitutivo per il cogliimento del senso dell'essere in generale, terzo termine non mediabile della differenza. È dunque da *Essere e tempo* che, seguendo le indagini di Derrida, intendiamo ripartire per riproporre il problema della differenza: da Heidegger dunque, ma – come vedremo – anche da Husserl. Nelle pagine che seguono tenteremo una ricognizione del problema della differenza in due testi derridiani fondamentali: *Ousia e grammé* e *La voce e il fenomeno*. Il nostro intento è di mostrare come il pensiero della differenza – quella che, a partire dalla celebre conferenza del 1968, Derrida chiamerà *différance* – affondi le proprie radici nella fenomenologia di Husserl, attraverso la mediazione di Heidegger: al termine di questo percorso auspichiamo di poter tracciare distintamente un filo rosso che congiunga la riduzione fenomenologica alla *Destruktion* heideggeriana e quest'ultima alla *decostruzione* derridiana, come una sorta di *percorso della fenomenologia*, fatto di sviluppi, di svolte, ma anche e soprattutto di punti di continuità. Per riprendere l'immagine con cui si è concluso il capitolo precedente, soffermiamoci sull'enigma, permaniamo nel paradosso conclusivo di *Essere e tempo*, “abitiamo” l'aporia – e, vien naturale pensare, qual compagno di viaggio migliore di Derrida in una simile impresa? – cercandone i risvolti più nascosti: forse, al termine di questo lavoro paziente e cauto, ci sarà dato uscire da essa aprendo un orizzonte nuovo per pensare il rapporto tra fenomenologia e ontologia in modo ancora più radicale e teoreticamente adeguato.

## §2. Fenomenologia e metafisica della presenza

Nel capitolo precedente si è esaminato il rapporto profondo tra i vari stadi attraverso cui Heidegger è giunto alla tematizzazione matura della differenza ontologica con la sua impostazione dichiaratamente fenomenologica, benché con sviluppi decisamente diversi da quelli hus-

---

1. MP, p. 74.

serliani. Diversamente da quanto accade per Heidegger, Derrida – nel periodo iniziale della sua produzione teorica – dedica esplicitamente a Husserl ben due testi, l'*Introduzione all'Origine della geometria* del 1962 e *La voce e il fenomeno* del 1967, che si configurano già come l'espressione matura della propria posizione nei confronti della fenomenologia di Husserl<sup>2</sup>. Cercheremo ora di analizzare i risultati di questi due testi derridiani, fondamentali per la comprensione del rapporto tra pensiero della *différance* e fenomenologia: soltanto al termine di questo percorso, cioè dopo aver discusso la posizione derridiana rispetto alle questioni del *fono-logo-centrismo* e del *segno*, ritroveremo la *différance* e sarà possibile tentare di tracciare quel filo rosso, del quale siamo in cerca, che collega riduzione fenomenologica (Husserl), *Destruktion* della metafisica (Heidegger) e decostruzione (Derrida).

“Le conseguenze scaturite dalla decisione socratica a favore della conoscenza di sé si ripercuotono su tutta la trama della nostra tradizione filosofica. Si tratta comunque, come più volte osserva Derrida, di una decisione *storica*, e non di un fatto strutturale, o ancor più della descrizione di una realtà oggettiva: l'idea di oggettività sarebbe anzi già in funzione di un tale gesto”<sup>3</sup>. Questo gesto, che predilige la voce alla scrittura e i cui risvolti ontologici inaugurano quella che Heidegger chiama *metafisica della presenza*, è operante da Platone all'epoca contemporanea, fino in particolare a Husserl. L'*Introduzione all'Origine della geometria* fornisce il paradigma essenziale per la comprensione dell'interpretazione derridiana della fenomenologia di Husserl; i risultati delle ricerche svolte in questo testo sono raggruppabili in tre momenti: *a*) analisi della geometria come riflessione sullo statuto degli oggetti ideali geometrici, ossia come ricerca dell'*origine* degli oggetti ideali e quindi delle loro condizioni di possibilità; *b*) tematizzazione del linguaggio e della scrittura entro la tematica dell'oggettività in generale; *c*) problematizzazione dell'atteggiamento husserliano verso il linguaggio. Il pun-

---

2. A questi due testi fa seguito un altro breve saggio, *La farmacia di Platone* (in Id., *La disseminazione*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1989, pp. 101-197), uscito cinque anni dopo *La voce e il fenomeno* ma che, pur da una prospettiva differente, affronta anch'esso il problema del fonologocentrismo conseguente alla condanna della scrittura e al privilegio della viva *phoné* da parte del pensiero occidentale a partire da Platone.

3. G. CHIURAZZI, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992, p. 22.

to fondamentale attorno al quale ruota tutto il testo di Derrida è senz'altro il secondo. Per mettere in evidenza la funzione che il linguaggio svolge entro l'*Origine della geometria*, Derrida rileva una sosta nello svolgimento del pensiero di Husserl che, sospendendo momentaneamente il problema dell'origine e dello statuto del senso geometrico, affronta la questione generale della costituzione dell'oggettività come tale<sup>4</sup>. Secondo Derrida, l'inversione dell'itinerario originario, il ritorno alle condizioni dello sviluppo di queste tematiche, non è dovuta ad una decisione husserliana, ma è il sintomo di una necessità costitutiva e strutturale del discorso sull'oggettività. Ciò che è in gioco nell'*Origine della geometria* di Husserl – Derrida lo afferma a più riprese<sup>5</sup> – è la necessità di muovere sempre a partire da qualcosa di “già costituito”. Ora, questo punto di partenza necessario affinché sia possibile l'interrogazione sull'origine degli oggetti ideali della geometria è qualcosa che ha una qualche relazione col tema dell'oggettività in generale: infatti, come sarebbe possibile parlare solo degli oggetti della geometria e della loro genesi se non facendo riferimento e implicando sin dall'inizio l'oggettività? Se il proposito husserliano si dirige in prima istanza verso la fondazione fenomenologica degli oggetti geometrici, esso si allarga immediatamente in senso *generale, assoluto*. Seguendo l'andamento argomentativo di Husserl, per nulla lineare e uniforme, si passa così dalla questione dello statuto degli oggetti ideali geometrici al problema dell'oggettività in senso generale, problema che Husserl intende risolvere ricorrendo alla particolare funzione del *linguaggio*. “La funzione del linguaggio si definisce come *medium* indispensabile a condizione di possibilità dell'oggettività ideale assoluta ed in tal senso esso libera l'evidenza soggettiva della precarietà del riferimento all'orizzonte empirico dell'ego”<sup>6</sup>. Conseguentemente – osserva Derrida – il modello dell'oggetto in generale che Husserl assume non è costituito dall'oggetto reale quanto dall'oggetto ideale che, garantito nella sua universalità, non è più dipendente da alcuna soggettività empirica; “questa oggettività ideale è valida per chiunque e comunicabile a tutti, in quanto *resa*

---

4. Cfr. IOG, p. 52. Questa è anche l'opinione di S. Petrosino (cfr. Id., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli, Guida, 1983), del quale il presente paragrafo riprende molteplici spunti analitici.

5. Cfr. IOG, p. 53.

6. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 30.

*possibile* dal linguaggio”<sup>7</sup>. Il riferimento al linguaggio diviene così la risposta husserliana al problema della costituzione dell’oggettività:

Che la geometria possa essere detta, ciò non costituisce la possibilità intrinseca ed accidentale di una caduta nel corpo della parola o di un lapsus all’interno del movimento di una storia. La parola non è più semplicemente l’espressione di ciò che, senza di essa, sarebbe già un oggetto: chiusa nella sua purezza originaria essa costituisce l’oggetto, essa è una condizione giuridica concreta della verità<sup>8</sup>.

### §3. Il privilegio della *phoné*

Derrida rimprovera a Husserl di aver neutralizzato e reso filosoficamente sterile la tematica del linguaggio: anche se ha colto la necessità del riferimento al linguaggio e alla scrittura, sebbene abbia affrontato radicalmente la stretta relazione tra linguaggio e oggettività ideale, egli non ha tratto tutte le conseguenze teoriche di tale rapporto, non si è cioè curato del significato che il linguaggio ha per il pensiero e per l’idealità stessa, riducendone la portata alla sola funzione di mediazione linguistica. Questa critica fondamentale è il punto d’avvio e il perno attorno al quale si sviluppa l’argomentazione derridiana contenuta ne *La voce e il fenomeno*, che in questa prospettiva appare precisamente come un approfondimento dell’*Introduzione all’Origine della geometria*.

Com’è noto, ne *La voce e il fenomeno* Derrida analizza il primo capitolo delle *Ricerche Logiche* di Husserl, nel quale vengono presentate alcune distinzioni fondamentali metodologicamente necessarie per le analisi successive, riguardanti in primo luogo il termine *segno*. Scrive Derrida:

Husserl comincia col denunciare una confusione: la parola segno (*Zeichen*) ricopre, sempre nel linguaggio ordinario e talvolta nel linguaggio filosofico, due concetti eterogenei: quello di *espressione* (*Ausdruck*), che si considera spesso a torto un sinonimo di segno in generale, e quello di *indice* (*Anzeichen*). Ora, secondo Husserl vi sono dei segni che non esprimono nulla perché non trasportano nulla che si possa chiamare *Bedeutung* o *Sinn*. Questo è l’indice. Certo, l’indice è un segno, come l’espressione. Ma, a differenza di

---

7. *Ivi*, p. 81.

8. *Ivi*, pp. 70-71.

questa, esso è, in quanto indice, privo di *Bedeutung* o di *Sinn*: *bedeutunglos*, *sinnlos*<sup>9</sup>.

Dopo aver tradotto *bedeuten* con *voler-dire*, Derrida osserva che, da questo punto in poi, l'obiettivo di Husserl è quello di "raggiungere il *voler-dire* nella sua purezza in quanto è esso, in definitiva, a costituire appunto l'oggettività, il senso ideale, la pienezza semantica universale del segno come espressione"<sup>10</sup>. Ora, tutta la lettura derridiana della prima *Ricerca Logica* di Husserl tende a mostrare come il raggiungimento di una tale purezza del *voler-dire* sia impossibile, in quanto è il *logos* stesso ad essere impuro, a dover convivere in un rapporto costante con l'altro da sé per potersi costituire come tale. Derrida confuta la tesi husserliana smontandola dall'interno, cioè mostrando come essa si fondi su elementi e categorie che pretenderebbe di ridurre: costretto a servirsi di ciò che vorrebbe negare, la riflessione di Husserl sul segno si trova così, secondo Derrida, ad affermare ciò che si trattava di escludere. Seguiamo da vicino l'impianto argomentativo de *La voce e il fenomeno*: secondo Derrida, Husserl cerca costantemente il puro *voler-dire*, la pura *Bedeutung*, e questo progetto lo induce a ridurre tutto ciò che eccede l'intenzione espressiva; tuttavia, tale riduzione conduce ben presto ad un nucleo irriducibile che possiede sì il carattere della purezza, ma rimane senza identità e quasi innominabile: dissolvere tale innominabilità è possibile solo reintroducendo l'impurezza del nome, cioè di qualcosa che non è completamente riducibile alla presunta pienezza dell'intenzione espressiva. *Ciò significa che la purezza è possibile solo in forma di impurezza*. Secondo Derrida, la ricerca della purezza come *voler-dire* è attuata da Husserl attraverso due grandi riduzioni fenomenologiche: la prima riguardante l'indicazione rispetto all'espressione, la seconda mirante ad isolare gli aspetti indicativi presenti all'interno dell'espressione, rispetto al suo contenuto espressivo puro. La prima riduzione è senz'altro la più immediata, a cui Husserl dedica soltanto tre paragrafi. L'indice è ridotto in quanto segno meramente esteriore, caratterizzato cioè dalla totale dipendenza dalla sfera empirica. In quanto privo di *Bedeutung*, l'indice non possiede idealità oggettiva ed è pertanto definito dalla mera materialità; l'indice è vuoto, è sì segno di qualcos'altro, ma

---

9. VF, p. 27.

10. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 32.



tale funzione di rimando non gli è costitutiva. Scrive Husserl: “I segni nel senso di *indici* (segni di riconoscimento, ecc.) *non esprimono nulla*, a meno che, oltre alla funzione dell’indicare, non assolvano anche una di *Bedeutung*”<sup>11</sup>. Rimanendo nell’ambito dell’indice, non è possibile raggiungere la purezza del *voler-dire*; occorre dunque passare all’espressione: “L’espressione è un’esteriorizzazione volontaria, decisa, cosciente da parte a parte, intenzionale. Non v’è espressione senza l’intenzione di un soggetto animante il segno, che gli presta una *Geistigkeit*. Nell’indicazione l’animazione ha due limiti: il corpo del segno, che non è un soffio, e l’indicato, che è un’esistenza nel mondo”<sup>12</sup>. Ma anche passando all’espressione le difficoltà non vengono meno, poiché essa, in quanto intenzionalità espressiva, trattiene in sé la traccia dell’indicazione: insomma, nell’espressione resta pur sempre un residuo di indice, dunque di impurità. Come uscire da questo paradosso? Husserl risolve questa *impasse* sostenendo che l’espressione è contaminata dall’indice solo nel *discorso comunicativo*, lasciando aperta la possibilità di un’espressione libera dall’indice entro un discorso *non comunicativo*: “Se si considera questo nesso nel suo insieme, si riconosce immediatamente che, nel discorso comunicativo, tutte le espressioni fungono da *indici*”<sup>13</sup>. Ma se operiamo una riduzione dal discorso comunicativo a quello non comunicativo, allora probabilmente si potrà raggiungere la purezza dell’espressione.

Nell’affrontare la questione dell’espressione, Husserl attua pertanto una prima riduzione, cioè la riduzione della dimensione comunicativa. Poiché gli *Erlebnisse* degli altri non potranno mai essere vissuti dall’ego come originari, è sottinteso che il rapporto tra l’ego e gli altri sia essenzialmente *analogico*; tuttavia, l’intenzione che origina l’espressione è presente nella sua idealità alla coscienza, e dunque l’espressione nella sua purezza non può mai essere tematizzata all’interno della realtà comunicativa. La comunicazione implica costitutivamente la dinamica segnica e pertanto l’espressione nella sua purezza intenzionale, nel suo puro *voler-dire*, è possibile solo sospendendo la comunicazione<sup>14</sup>. Scrive Derrida: “Il rapporto all’altro come non presenza è dunque l’impu-

---

11. RL, p. 291. Cfr. anche VF, p. 28.

12. *Ivi*, p. 51.

13. RL, p. 300.

14. Cfr. VF, p. 57.

rità dell'espressione. Per ridurre l'indicazione nel linguaggio e riguadagnare infine la pura espressività, bisogna dunque sospendere il rapporto all'altro"<sup>15</sup>. Il *voler-dire*, l'intenzione in quanto *contenuto presente e puro che anima l'espressione*<sup>16</sup>, non è quindi affrontabile nel contesto comunicativo, in quanto all'interno di quest'ultimo la *Bedeutung* perde la propria identità: un'altra dimensione è qui richiesta, un altro luogo dove accedere alla pura espressività. Tale luogo è riconosciuto da Husserl nella *coscienza*. Nel monologo interiore la comunicazione è epochizzata, l'indice affonda nella sua mera materialità e la pura espressività, protetta da qualunque contaminazione empirica, può manifestarsi pienamente: il *voler-dire* è *quindi pensabile soltanto come soliloquio*. Tuttavia, le difficoltà non si esauriscono qui: infatti, il *mono-logo* non rimane pur sempre una comunicazione, anche se con se stessi? Sebbene Husserl scarti questa possibile obiezione<sup>17</sup>, Derrida mostra come si presenti urgentemente la necessità di effettuare una seconda riduzione, ben più radicale della prima, all'interno dell'espressione stessa. Oltre la sospensione del rapporto comunicativo con gli altri, occorre aggiungere la sospensione del rapporto comunicativo con se stessi; se l'espressione *dice* è perché è animata da un *voler-dire*, dalla pura *Bedeutung* ricercata da Husserl: ma come può darsi un *volere* come espressione senza la determinazione contaminatrice del *dire*? Scrive Derrida:

Ora, la vita solitaria dell'anima proverebbe che una tale espressione senza indicazioni è possibile. Nel discorso solitario il soggetto non impara nulla su se stesso, non manifesta nulla a se stesso. Per sostenere questa dimostrazione, e cui conseguenze saranno illimitate nella fenomenologia, Husserl fa appello a due tipi di argomenti. 1) Nel discorso interiore, io non comunico nulla a me stesso. Posso tutt'al più immaginare di farlo, posso soltanto rappresentarmi mentre manifesto qualcosa a me stesso. Questa non è che una *rappresentazione* ed un'*immaginazione*. 2) Nel discorso interiore non comunico nulla a me stesso e posso soltanto fingere ciò *perché non ne ho bisogno*. [...] L'esistenza degli atti psichici non dev'essere indicata perché è immediatamente presente al soggetto nell'istante presente<sup>18</sup>.

---

15. *Ivi*, p. 61.

16. Quest'estensione si trova in S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 35.

17. Cfr. RL, p. 302.

18. VF, pp. 71-72.

In primo luogo, osserva Derrida, nel monologo non si comunica nulla, ci si rappresenta soltanto come soggetti comunicanti; Husserl sembra qui applicare al linguaggio la distinzione tra realtà e rappresentazione, per cui tra la comunicazione (l'indicazione) effettiva e la comunicazione rappresentata ci sarebbe una differenza di essenza<sup>19</sup>. Tuttavia, secondo Derrida in ambito linguistico la rappresentazione non è affatto accidentale, per il semplice fatto che è impossibile distinguere rigorosamente rappresentazione e realtà. Com'è facile comprendere, il progetto derridiano è quello di negare la possibilità di un discorso non comunicativo la cui sfera costitutiva sia "la vita solitaria dell'anima, il platonico, solitario monologo dell'anima con se stessa, cioè la coscienza trascendentale"<sup>20</sup>: se vi è discorso vi è comunicazione e quindi riferimento alla mediazione dell'indice. Come bene sintetizza uno dei più acuti studiosi di Derrida italiani, Silvano Petrosino, "questa necessità, questa insuperabile connessione tra espressione ed indicazione è la definizione stessa del linguaggio: *dove* vi è linguaggio vi è fin dall'origine rappresentazione, ripetizione di una presenza la cui entità è impossibile ritrovare nella sua purezza"<sup>21</sup>.

Il secondo argomento husserliano su cui si concentra Derrida concerne invece la *riduzione del linguaggio in quanto tale*. Pur mantenendo in modo alquanto problematico l'espressione *discorso monologico*, nel discorso interiore non vi è, secondo Husserl, alcun discorso, la parola manca e ciò perché nell'interiorità della coscienza essa non svolge più alcuna funzione<sup>22</sup>. L'argomentazione di Husserl perviene così alla riduzione *della mediazione linguistica*: non è più soltanto l'uso indicativo ed esteriore del linguaggio, ma è il linguaggio stesso in quanto inseparabile dalla mediazione segnica a presentarsi come secondario rispetto al contenuto ideale dell'atto intenzionale come piena presenza ed autoevidenza alla coscienza. Come afferma Derrida,

Husserl non intende soltanto escludere l'indicazione della vita solitaria dell'anima. Egli considererà il *linguaggio in generale*, l'elemento del logos, sotto la sua forma espressiva stessa, come avvenimento secondario, e soprag-

---

19. Cfr. VF, pp. 72-73.

20. G. CHIURAZZI, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, cit., p. 24.

21. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 37.

22. Cfr. VF, p. 85.

giunto ad uno stato originario e pre-espressivo di senso. Il linguaggio espressivo stesso dovrebbe sopraggiungere al silenzio assoluto del rapporto a sé<sup>23</sup>.

Nella prospettiva derridiana, la riduzione del linguaggio nella sua essenza costituisce l'espressione più matura del pensiero husserliano sul segno; tuttavia, se la sua lettura si arrestasse a questo livello, come conciliare la riduzione del linguaggio con la funzione svolta dal linguaggio stesso nella costituzione dell'oggettività ideale rilevata ne *L'Origine della geometria*? Così come in questo saggio la valorizzazione husserliana del linguaggio è seguita da una sua riduzione, così nella prima delle *Ricerche Logiche* – osserva Derrida – il linguaggio ritorna come una presenza inquieta e sotterranea. L'analisi di questo ritorno nel testo husserliano occupa l'ultima parte de *La voce e il fenomeno*.

*La voce e il fenomeno* si chiude dunque con una riflessione non riguardante direttamente la categoria del linguaggio, ma le nozioni – ad esso connesse – di *presenza e assenza*. Come si è avuto modo di sottolineare, in Husserl la riduzione del linguaggio avviene a partire dall'affermazione della *presenza assoluta* di cui gli *Erlebnisse* godono all'interno della coscienza; essendo i vissuti intenzionali presenti originariamente alla coscienza nella loro piena aderenza a sé, sembra ovvio privare il linguaggio, figura della mediazione segnica e del differimento della presenza, di ogni funzione fondante e filosoficamente cogente. Tuttavia, si chiede Derrida, che ne è di una pura espressività al di fuori di un legame col linguaggio e con ogni mediazione segnica? La questione può essere ricondotta ad un'altra più generale: come si configura il rapporto tra la presenza e la questione generale del tempo? Lo stesso Husserl sostiene che presenza e istante sono i principi stessi che escludono il linguaggio evidenziandone la secondarietà in ragione della propria ripetitività costitutiva. Qual è allora il destino dell'istante, dell'adesso *in quanto tale*? Riprendendo le analisi husserliane contenute nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*<sup>24</sup>, Derrida ricorda come lo stesso Husserl riconosca l'impossibilità di isolare l'adesso come istante e presenza pura: l'adesso sfugge inesorabilmente, è pensabile solo all'interno della complessa dinamica di protezione e ritenzione<sup>25</sup>. Ta-

---

23. *Ivi*, p. 99 (corsivo nostro).

24. E. HUSSERL, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1998.

25. Cfr. VF, p. 93-96.

li riflessioni trovano in ultima analisi un collegamento nella determinazione del carattere *ripetitivo* di ogni oggettività ideale. Ideale, infatti, vuol dire indipendente da qualsiasi residuo empirico e da ogni contingenza, e questa è l'unica fondamentale condizione di possibilità della ripetizione: come afferma Derrida, "l'idealità assoluta è il correlato di una possibilità della ripetizione indefinita"<sup>26</sup>. Tornando alle prime pagine de *Le voce e il fenomeno*, in cui l'Autore anticipa il senso dell'intero percorso seguito in quel saggio, è opportuno sottolineare un'osservazione di Derrida:

Notiamo solamente, per precisare qui la nostra intenzione, che la fenomenologia ci sembra tormentata se non contestata dall'interno attraverso le sue proprie descrizioni. [...] Nel più profondo di ciò che lega insieme questi due momenti decisivi della descrizione, una non-presenza irriducibile si vede riconoscere un valore costitutivo, e con essa una non-vita o una non-presenza o una non-appartenenza a sé del presente vivente, una mai sradicabile non-origiarietà<sup>27</sup>.

In conclusione, Derrida coglie con estrema finezza l'acutezza e la profondità delle analisi husserliane sulla relazione oggettività-linguaggio, che egli considera come insuperabili. D'altra parte, tuttavia, Derrida non aderisce alla teoria del segno di Husserl, nella quale vede il compimento stesso della metafisica occidentale come negazione del ruolo del segno e come relativizzazione della dinamica linguistica rispetto all'unità dell'oggettività ideale. Secondo Derrida, "tutta la fenomenologia di Husserl si gioca tra questi due principi: quello del riconoscimento *de facto* della necessità dell'iscrizione e quello dell'affermazione *de iure* dell'inutilità del segno e della grafia: il nucleo del pensiero di Husserl risiede precisamente in questo *luogo intermedio*, il cui equilibrio costituisce la peculiarità stessa dello sforzo teoretico del pensatore tedesco"<sup>28</sup>. Tuttavia, in Husserl l'intreccio dei due principi è infruttuoso, in quanto l'istanza della priorità *de iure* dell'oggettività ideale condanna all'inessenzialità la funzione *de facto* della mediazione segnica. "Ciò spiega che tutto ciò che sfugge alla pura intenzione spirituale, alla pura animazione attraverso il *Geist* che è volontà, tutto ciò è escluso dal *bedeuten* e dunque

---

26. *Ivi*, p. 77.

27. *Ivi*, p. 12.

28. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 42.

dall'espressione. [...] La visibilità, la spazialità come tali non potrebbero che perdere la presenza a sé della volontà e dell'animazione spirituale che apre il discorso. *Esse sono letteralmente la morte*"<sup>29</sup>.

#### §4. Verso la *différance*: traccia e/è assenza

La meditazione su Platone e Husserl, dall'origine della filosofia alla fenomenologia, ha permesso a Derrida di ridisegnare lo sfondo metafisico della storia del pensiero occidentale, lasciando emergere la vera posta in gioco che si trasmette tra questi due filosofi: "il concetto di tempo, e ciò che in esso opera come istanza privilegiata: l'*adesso*"<sup>30</sup>. La metafisica della presenza è sempre pensiero dell'origine in quanto purezza e semplicità, è pensiero del *Grund*, al quale perciò si deve rivolgere una prospettiva critica – come quella derridiana – che voglia ripensare i concetti stessi di origine e di fondamento. Si è già descritto il processo storico mediante cui, a partire dalla determinazione dell'Essere come presenza, la scrittura assume un carattere derivato e secondario, come di ciò che si allontana irrimediabilmente dall'origine vocale. Proprio nella dipendenza della scrittura dalla *phoné* va pensata la sua lontananza dall'origine e dalla verità, il suo costituirsi *in assenza* della voce. Secondo una tale prospettiva, la scrittura diviene il luogo di frizione in cui il *logos* viene a giocarsi rivelando il proprio statuto e il proprio destino: interrogare *a questo punto* il pensiero derridiano sulla scrittura significa perciò affrontare – per utilizzare un'espressione che Derrida rivolge a Levinas – "una volontà poderosa di spiegarsi con la storia della parola greca", quella volontà di cui le interpretazioni di Husserl e Heidegger, così come di Benveniste o Lacan, sono i diretti antecedenti. Per comprendere il movimento del complesso lavoro che Derrida compie sul concetto di *scrittura* occorre tenere presente la straordinaria attenzione che, per la prima volta in modo così ampio, la cultura occidentale novecentesca rivolge al linguaggio come fenomeno autonomo<sup>31</sup>. Senza poter nemmeno vagamente adentrarci in un plesso problematico di tale portata, è opportuno rimarcare, nel quadro delle nostre ricerche, come la sempre crescente attenzione

---

29. VF, p. 12.

30. G. CHIURAZZI, *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, cit., p. 28.

31. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 86.

per il linguaggio si accompagna alla messa in crisi della nozione tradizionale di soggetto come tratto costitutivo della riflessione filosofica dell'ultimo secolo. Ad esempio, basta ricordare come nelle analisi di Saussure e Peirce il linguaggio venga sottratto alla sua interpretazione classica di strumento comunicativo del senso espresso dal soggetto, per assumere la funzione di fondazione e costituzione del senso stesso: in questo nuovo quadro concettuale, la parola trascende il suo ruolo di *presa sulla realtà* e la sua oggettività viene per la prima volta indagata al di là dei criteri della semplice funzione rappresentativa. L'oggetto, il contenuto logico, l'immediatezza della presenza, non sono più assunti come elementi imprescindibili per il costituirsi stesso del linguaggio, poiché quest'ultimo possiede un' *essenza propria* la cui tematizzazione richiede il superamento dell'impostazione teorica secondo cui il linguaggio è definito all'interno del rapporto tra un soggetto produttore di segni ed una realtà esterna di riferimento. Com'è noto, limitandosi alle indagini di Saussure, questa originale concezione del linguaggio ha trovato la sua massima espressione nella celebre tesi sull' *arbitrarietà del segno* con cui egli nega che vi sia un legame naturale tra segno e realtà, fondando l'autonomia del funzionamento linguistico come puro gioco di differenze entro un sistema chiuso. Su questo piano concettuale, l'adesione di Derrida alla linguistica saussuriana è pressoché totale, tanto che è legittimo pensare che, dopo Husserl e Heidegger, Saussure sia la figura teorica che ha avuto la maggior influenza su Derrida. Le tesi fondamentali in cui si articola la convergenza di Derrida e Saussure sono così sintetizzabili: a) rifiuto dell'interpretazione strumentale del linguaggio ed analisi delle categorie linguistiche come condizioni di possibilità dell'oggettività in generale (la possibilità del linguaggio è la possibilità stessa dell'idealità del contenuto oggettivo); b) definizione del valore del segno sulla base del suo carattere differenziale ed oppositivo (nella lingua "non vi sono che differenze"). All'interno di questo duplice legame Derrida interroga il pensiero saussuriano, ripensa la nozione di arbitrarietà del segno portandola sino al suo estremo rigore, *oltre e contro* Saussure stesso<sup>32</sup>. Come osserva acuta-

---

32. Una precisazione di Derrida indica significativamente il tagli che egli intende dare alle proprie analisi: "Ormai non ci richiameremo più direttamente alla tesi dell'arbitrarietà del segno, ma a quella che Saussure le associa come correlato indispensabile e che ci sembra piuttosto fondarla: la tesi della differenza come fonte del valore linguistico" (G, p. 59).

mente Petrosino, *il passaggio senza spostamento* dall'arbitrarietà del segno alla differenza segna lo spazio tra Derrida e Saussure: la questione non riguarda più soltanto il segno, la lingua e il linguaggio, ma il *differente*, il *differire*, la *differenza*<sup>33</sup>. Secondo Derrida, è proprio la fedeltà a Saussure a richiedere l'assunzione della differenza come fondamento dell'arbitrarietà del segno: in tal senso, interrogarsi sul segno non solo significa interrogarsi sulla differenza, ma implica che a questa particolare nozione sia dedicata una rigorosa *indagine filosofica*. In questa prospettiva, Derrida legge Saussure guidato dalla domanda: che cos'è la differenza e attraverso quali tracce si manifesta, dato il suo costitutivo sottrarsi alla pienezza sensibile? La differenza si può porre? O forse la sua pensabilità è originariamente mediata dai singoli *differenti*, ossia da coloro che, pur non coincidendo con la differenza, differiscono?

Per tentare di rispondere a questa serie vertiginosa di interrogativi, occorre nuovamente risalire al testo derridiano, e in particolare a *Della grammatologia*. Osserva Derrida:

Se scrittura significa iscrizione ed anzitutto iscrizione durevole di un segno (e questo è il solo nucleo irriducibile del concetto di scrittura), la scrittura in generale ricopre tutto il campo dei segni linguistici. [...] L'idea stessa di istituzione prima della possibilità della scrittura e al di fuori del suo orizzonte. Cioè molto semplicemente fuori dall'orizzonte stesso, fuori dal mondo come spazio di iscrizione, apertura all'emissione ed alla *distribuzione* spaziale dei segni, al *gioco regolato* delle loro differenze, sia pure foniche<sup>34</sup>.

La nozione che è qui in gioco è quella di *istituzione*, che assume un'importanza decisiva in quanto riguarda la possibilità stessa della differenza, la sua istituzione per l'appunto. La scrittura, dunque, *come istituzione della differenza*: al di fuori dell'imposizione non vi sarebbe differenza, e neppure la possibilità stessa del differire, di un distanziamento differenziante – o differente – che richiama un concetto di scrittura più vicino a quello di *iscrizione*, se non di *incisione*, piuttosto che a quello di *comunicazione*: incisione come evento di qualcosa che si istituisce nell'istante della propria istituzione. È a tal proposito che Derrida introduce la nozione di *traccia*:

---

33. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 87.

34. G, p. 50.



Occorre pensare ora che la scrittura è a un solo tempo più esterna alla parola, non essendo la sua immagine o il suo simbolo, e più interna alla parola che è già in se stessa una scrittura. Ancora prima di essere legato all'incisione, all'impressione, al disegno o alla lettera, a un significante che rinvia in generale ad un significante da esso significato, il concetto di grafia implica, come possibilità comune a tutti i sistemi di significazione, l'istanza della *traccia istituita*. [...] L'immotivazione del segno richiede una sintesi in cui il totalmente altro si annuncia come tale – senza alcuna semplicità, alcuna identità, alcuna rassomiglianza o continuità – in ciò che non è esso stesso. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente<sup>35</sup>.

Attraverso il legame al concetto di traccia e di istituzione, la questione della scrittura si estende ontologicamente nell'orizzonte di una nuova riflessione sull'essere e sull'ente: “è del senso dell'essere, dell'essere in quanto senso, o meglio dell'essere in quanto sensato all'interno di un movimento di significazione che lo istituisce come essere che si interessa la scrittura nell'elaborazione derridiana”<sup>36</sup>. Prosegue Derrida: “*Origine dell'esperienza dello spazio e del tempo, questa scrittura della differenza, questo tessuto della traccia permette alla differenza fra lo spazio e il tempo di articolarsi, di apparire come tale nell'unità dell'esperienza [...] La differenza è l'articolazione*”<sup>37</sup>. Tuttavia l'articolazione è costituita dall'istituzione della scrittura stessa, che fonda la possibilità della differenza e l'evento stesso dell'istituzione: la differenza infatti non sarebbe pensabile al di fuori dell'evento segnico, cioè della traccia, senza cioè ciò che dev'essere superato – non certo nel senso dell'*Aufhebung* metafisica, ma nel senso della catena della significazione, del procedere del testo anche dal punto di vista della distribuzione dei tratti – ma che, proprio a tal fine, dev'essere posto e identificato. Coerentemente con quanto Derrida aveva affermato ne *La voce e il fenomeno* a proposito della pura *Bedeutung*, la differenza non è possibile *nella sua purezza*.

Sulla base del percorso seguito finora, restano da individuare le due fondamentali conseguenze derivanti dalla riflessione derridiana sull'iscrizione, condotta in costante riferimento alla linguistica di Saussure. a) La prima conseguenza riguarda la *relazione tra linguaggio e scrittura*: se nella lingua non vi sono che differenze, queste esigono, per es-

---

35. G, p. 52.

36. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 89.

37. G, pp. 73-74.

sere tali, l'istituzione di ciò da cui possono differenziarsi. Ma se questo è il rapporto di necessità che lega differenza e identità, allora la scrittura, come *luogo* dell'identità e della differenza, precede *de iure* il linguaggio, rendendolo di fatto possibile<sup>38</sup>. La scrittura travaglia dunque il linguaggio dall'interno, così com'è evidente in Saussure, nel cui discorso "si iscrive qualcosa che non è mai stato detto, e che non è nient'altro che *la scrittura stessa come origine del linguaggio*". b) La seconda conseguenza procede direttamente dalla domanda sulla natura, sulla possibilità e sui limiti della scrittura stessa: in questo senso, Derrida tenta di individuare la differenza specifica che definisce l'iscrizione per individuarne le ripercussioni specifiche sull'idealità e, in generale, sull'intera esperienza<sup>39</sup>. A questo livello, diventa essenziale la nozione di *assenza*. Innanzitutto, *assenza del referente*, che non riguarda solo il segno scritto, ma il segno in generale in quanto dinamica autonoma: "Questa possibilità non è soltanto una eventualità empirica. Essa costruisce la marca; e la presenza eventuale del referente nel momento in cui è designato non cambia nulla della struttura di una marca che implica di poter fare a meno di essa"<sup>40</sup>. In secondo luogo, *assenza del destinatario*, che garantisce che la comunicazione scritta resti possibile anche qualora il destinatario manchi, malgrado perfino la sua morte, dunque assenza all'infinito. Scrive Derrida:

È necessario che essa [la scrittura] sia ripetibile – iterabile – in assenza assoluta del destinatario o dell'insieme empiricamente determinabile dei destinatari. Questa iterabilità [...] struttura la stessa marca di scrittura. Una scrittura che non fosse strutturalmente leggibile – iterabile – al di là della morte del destinatario non sarebbe una scrittura. [...] Ogni scrittura deve dunque, per essere ciò che è, poter funzionare in assenza radicale di ogni destinatario empiricamente determinato in generale. E questa assenza non è una modifica continua della presenza, è una rottura della presenza, la morte o la possibilità della morte del destinatario iscritta nella struttura della marca<sup>41</sup>.

Attraverso queste riflessioni, Derrida mostra la fecondità della nozione di *assenza* nella comprensione della fenomenologia dell'istituzio-

---

38. Cfr. *ivi*, p. 48.

39. Questo progetto derridiano si ricollega a ciò che egli scrive in MP, pp. 36-37.

40. *Ivi*, p. 379.

41. *Ivi*, p. 375.

ne: essa è ciò che perdura ma che nell'atto stesso del suo permanere prende le distanze dall'atto della propria istituzione, dunque da se stessa e dall'istante del proprio sorgere; tale allontanamento non si configura semplicemente come l'atto contingente della scrittura, ma si mostra come l'altra faccia dell'istituzione, di ciò che istituendosi ha bisogno di superare ma allo stesso tempo di mantenere in sé – come in una particolare *Aufhebung* – le dimensioni dell'assenza e della lontananza. La scrittura costituisce così la possibilità stessa dell'intreccio tra istituzione del segno e temporalità, ossia della pensabilità stessa del valore linguistico; tuttavia, essa rinvia contemporaneamente all'orizzonte dell'assenza e della lontananza come elementi costitutivi dell'istituzione<sup>42</sup>. In altri termini, la traccia perdura, si nutre della presenza, ma allo stesso tempo si espone alla possibilità della distruzione e costantemente se ne assume il rischio: pertanto non si darà mai istituzione della presenza nella sua assoluta purezza, poiché la nozione stessa di istituzione comporta che la presenza sia concepibile esclusivamente nella forma del differimento. La traccia va dunque pensata come unica forma possibile della presenza, ma contemporaneamente – cioè nel tempo della propria iscrizione – essa costituisce l'evento della propria cancellazione. Infatti nell'istante stesso dell'iscrizione la presenza è già sempre cancellata, irrimediabilmente perduta nella propria purezza: se da un lato essa non sarebbe nulla al di là della finitezza incarnata della traccia, dall'altro non si dà mai come assolutamente pura. La traccia contiene dunque la radice originaria dell'assenza e della lontananza dal presente in cui si istituisce; tuttavia la sua coappartenenza all'orizzonte dell'assenza non limita i propri effetti entro i confini della traccia stessa, ma la precarietà che caratterizza il segno scritto possiede anche una componente esterna: infatti, non solo la traccia si dà indipendentemente dal luogo e dal tempo della propria istituzione – cioè in loro assenza –, ma si espone al pericolo della cancellazione esponendo se stessa verso l'esterno. La materialità dell'iscrizione perdura nel tempo, ma la sua permanenza è inscindibilmente legata alla possibilità della propria negazione: *l'istituzione può essere distrutta*. Dunque il segno scritto può essere *reiterato* o *cancellato*, può assolvere ad una funzione di *Bedeutung* indipendentemente dal contesto in cui è stato istituito oppure perduto, annullato, abbandonato. Tuttavia, è doveroso notare che queste due possibilità originarie non vanno pensate co-

---

42. Cfr. *ivi*, p. 377.

me *accidenti* del segno, ma lo costituiscono in quanto tale: vi è segno scritto soltanto se è garantita la *possibilità* dell'iterazione o della distruzione. In ultima analisi, secondo Derrida l'errore capitale della metafisica occidentale corrisponde alla sottovalutazione della questione della cancellazione, della distruzione e della morte all'interno del problema generale della scrittura; essa ha degradato il nesso concettuale tra questi due elementi fondamentali all'*accidentalità* dell'iscrizione mondana, negandone in definitiva la portata filosofica. Rifiutando di indagare radicalmente il plesso problematico costituito da oggettività, linguaggio e scrittura, il pensiero occidentale si è precluso ogni via per mettere a fuoco la portata decisiva della *differenza*, destituendo così di valore la sfera della materialità, dell'iscrizione, della "distribuzione spaziale dei segni"<sup>43</sup>. In quest'orizzonte, la scrittura assume la funzione ancillare di mezzo sostituto della voce nell'immediatezza della sua trasmissione. È la voce che identifica il *Logos* nella sua costitutiva vivacità, mentre la scrittura è ridotta – come avviene nel *Fedro* platonico – alla realtà strumentale di un artificio. "La voce è la vita che necessariamente la scrittura, la morte, benché necessaria, non intaccherà"<sup>44</sup>.

La riflessione occidentale sul segno si mostra così al tempo stesso acuta e parziale, attraversata e scissa al suo interno da insanabili contraddizioni: tale è infatti il luogo della negazione di ogni linearità, la "coscienza infelice" in cui consiste la filosofia. Scrive Derrida riferendosi contemporaneamente a Husserl, Heidegger e Saussure: "Questa è esattamente una crisi del *logos*. Cionondimeno questa possibilità rimane legata per Husserl al movimento stesso della verità e alla produzione dell'oggettività ideale: essa infatti ha un bisogno essenziale della scrittura"<sup>45</sup>.

## §5. Ancora verso la *différance*: decostruzione, archi-scrittura, *indecidibili*

Se volessimo individuare una nozione-chiave che possa fungere da comune denominatore di tutti i concetti in gioco nel percorso teorico derridiano, saremmo pressoché costretti a rivolgerci al termine *purezza*,

---

43. Espressione che si trova più volte in KEW.

44. G, p. 444.

45. *Ivi*, p. 45.

in riferimento costante al suo opposto, *contaminazione*. Il loro rapporto può essere così sintetizzato: *la purezza è impossibile in quanto la contaminazione è necessaria*<sup>46</sup>. Ciò si traduce nell'impossibilità per la presenza di darsi come assoluta presenza, ma anche – e contemporaneamente – impossibilità di una pura alternativa tra assenza e presenza, coinvolte in una dialettica di reciproco rimando. Come porsi dinanzi a questa duplice impossibilità? Come accostarsi ai testi (metafisici) della tradizione occidentale? Si apre qui lo spazio per la riflessione derridiana sulla nozione di *decostruzione*. Con questa espressione Derrida non ha mai inteso indicare un concetto, ma il *proprio* rapporto col testo metafisico occidentale, rapporto che se da un lato non si limita alla mera descrizione, dall'altro non può essere interpretato esclusivamente in chiave distruttiva. La decostruzione deve costituire, per il filosofo francese, una “modalità di lettura del *logos* filosofico”<sup>47</sup> capace di uscire dall'alternativa tra critica dissolutiva e adesione incondizionata, cioè una modalità di lettura che, a partire dallo strato più intimo di un testo, lo rinvii al proprio *margin*e, a ciò che lo trascende pur affondando le proprie radici in esso.

Ma la logica di ogni rapporto con l'esterno è molto complessa e sorprendente. La forza e l'efficacia del sistema, precisamente, trasformano regolarmente le trasgressioni in false uscite. Tenuto conto di questi effetti di sistema, non vi è altra possibilità, dall'interno in cui noi ci troviamo, che la scelta tra due strategie: 1) tentare l'uscita e la decostruzione, senza cambiare terreno, ripetendo l'implicito dei concetti fondatori e della problematica originale, utilizzando contro l'edificio gli strumenti o le pietre disponibili all'interno della casa, cioè nella lingua. [...] 2) decidere di cambiare terreno, in maniera discontinua e irruttiva, installandosi brutalmente al di fuori e affermando la rottura e le differenze assolute. [...] Ma la semplice pratica della lingua reinserisce senza sosta un nuovo terreno all'interno del vecchio suolo”<sup>48</sup>.

---

46. Se mai servisse una conferma della centralità della nozione di *contaminazione* in Derrida, basterebbe ripercorrere alcuni testi fondamentali come VF o G e rintracciare questo termine. Anche nell'ultimo scritto dedicato a Lévinas, Derrida scrive: “Si è appena dimostrato che l'ingratitude e la contaminazione non sopraggiungono come un male accidentale. È una sorta di fatalità del Dire. Essa è da negoziare. Sarebbe peggio senza la negoziazione” (Id., *Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1998).

47. Quest'espressione si trova in S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 101.

48. MP, pp. 162-163.

Come si intuisce facilmente, la decostruzione non va confusa con una nuova *costruzione*, dietro cui si celerebbe un nuovo progetto di restaurazione della presenza assicurata nell'idealità della coscienza; d'altro canto, essa non si configura neppure come mera *distruzione*, cioè come un costante rinvio alla differenza assoluta, al differimento in(de) finito, in altri termini come un simulacro della negazione della presenza. Al contrario, lo statuto della decostruzione deve fare necessariamente i conti con l'*impossibilità* della distruzione totale e con l'impensabilità di un totale cambiamento di orizzonte: in questo senso, nella prospettiva derridiana la decostruzione deve prendere le distanze da ogni distruzione, la quale finisce sempre per nascondere il progetto teorico di una nuova costruzione, la nostalgia per la metafisica della presenza nella forma dell'idealità. Scrive Derrida: "In tal modo decostruire la filosofia diventa un *pensare* la genealogia strutturata dei suoi concetti nella maniera *più fedele e interna possibile*, ma anche da un certo al di fuori che essa non può qualificare e nominare"<sup>49</sup>. L'attività decostruttiva si esercita dunque sull'impervio confine che divide l'edificio metafisico dal suo esterno: come afferma Derrida, non soltanto indagine genealogica sui concetti, ma più radicalmente un ripensamento di quella stessa genealogia che la conduca sino ai suoi margini più estremi.

La decostruzione si rivela quindi *pratica di un pensiero contaminato*, cioè di un pensiero capace di insediarsi all'interno della dialettica tra pratica e pensiero sempre tenendo presente la propria contaminazione originaria: attività complessa e per nulla lineare, eppure l'unica in grado di prendere su di sé l'arduo progetto di pensare l'impossibilità della purezza.

Un'opposizione di concetti metafisici (ad esempio, parola/scrittura, presenza/assenza, ecc.) non è mai il faccia-a-faccia di due termini, ma una gerarchia e l'ordine di una subordinazione. La decostruzione non può limitarsi o passare immediatamente ad una neutralizzazione: essa deve tramite un *doppio gesto, una doppia scienza, una doppia scrittura*, praticare un *capovolgimento* dell'opposizione classica e uno *spiazzamento* generale del sistema<sup>50</sup>.

A ben vedere, la contaminazione si risolve nel rapporto paradossale tra presenza e assenza, termini indissociabili eppure opposti: il tratti-

---

49. P, p. 46.

50. MP, p. 392. Cfr. anche *ivi*, pp. 75-76.

no li unisce in modo così stretto che non è possibile pensare un termine senza l'altro, esso li definisce e li trascende poiché ne regola il funzionamento. La contaminazione è dunque il trattino: ma come pensarlo teoricamente? Come pensare il *tra*, la differenza? Come si è visto, Derrida introduce a tal proposito il concetto di *scrittura*, non solo per esplorarne i rapporti col *logos* filosofico e con la metafisica, ma anche per definire la struttura della differenza: la scrittura è il luogo della differenza e la differenza è un effetto della scrittura. Tuttavia, l'introduzione del concetto di scrittura non è sufficiente per la comprensione del problema della pensabilità della differenza in quanto tale: infatti, *in che modo* la scrittura pensa la differenza? Che rapporto esiste tra la scrittura e il compito – formulato esemplarmente da Heidegger in *Identità e differenza*<sup>51</sup> – di pensare la differenza *come* differenza? In ultima analisi, cosa intende Derrida quando pensa la *scrittura*? Indugiamo un istante su questi interrogativi e tentiamo di riformularli in modo più adeguato. Come Derrida ha mostrato, vi è sempre qualcosa che eccede la presenza, questa è contaminata al proprio interno: si tratta perciò di riuscire a pensare questo eccesso e questa contaminazione originaria *come tali*, cioè in modo che non si annullino ricadendo nell'ambito della presenza.

L'origine, coincidenza della presenza e dell'avvenimento iniziale. Forse mi lascerò ora guidare dal problema così formulato: si può dissociare l'avvenimento iniziale dalla presenza? Si può concepire un avvenimento iniziale senza presenza, un valore di *prima volta* che non si possa più pensare sotto la forma o la categoria della presenza? Sarebbe questo l'impossibile stesso? Ma l'impossibile per cosa, per chi, secondo quale spazio? A questo livello ne va della filosofia<sup>52</sup>.

Come si è già affermato, la scrittura è il luogo della differenza; viceversa, ogni discorso sulla differenza implica necessariamente la questione fondamentale della scrittura. Tuttavia, quest'ultima sembra sempre rimandare ad un soggetto scrivente, dunque ad un ambito schiettamente metafisico alla possibilità di un'*esperienza*, anch'esso concetto carico di implicazioni metafisiche tutte riconducibili alla dimensione della presenza. Se dunque la scrittura rende possibile la differenza, d'al-

---

51. M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, trad. it. Roma, S.N. 198.

52. MP, p. 345.

tra parte sembra negare questa stessa possibilità riproponendo i valori metafisici di presenza ed esperienza; Derrida sottolinea il conflitto e osserva: “*Esperienza* ha sempre designato il rapporto ad una presenza, che questo rapporto abbia o no la forma della coscienza. Dobbiamo tuttavia [...] esaurire le risorse del concetto di esperienza prima ed al fine di raggiungerlo, per decostruzione, nel suo ultimo fondo”<sup>53</sup>. Si tratta dunque di rivedere il concetto di scrittura e sottoporlo ad una *torsione* affinché possa essere interrogato anche laddove ogni riferimento alla presenza sia posto fuori gioco. Proprio a questo proposito, Derrida introduce la nozione di *archi-scrittura*. Se il discorso sulla scrittura implica la figura della differenza e se la differenza rimanda ad un discorso sulla scrittura, allora l’indagine su un simile plesso concettuale può essere chiarificata dalla figura dell’archi-scrittura, se non dal suo concetto almeno dal suo nome: infatti, il passaggio dalla scrittura all’archi-scrittura si fa carico del movimento differenziale che la scrittura rende possibile ma in un certo senso non riesce ancora a pensare, quella differenza che struttura la scrittura senza che questa riesca a nominarla. Scrive Derrida: “Questa archi-struttura, benché il suo concetto sia chiamato in causa dai temi dell’arbitrarietà del segno e della differenza, non può, non potrà mai essere riconosciuta come *oggetto di una scienza*. Essa è precisamente ciò che non può essere ridotto alla forma della presenza”<sup>54</sup>. Ponendosi al di là di ogni forma di presenza, l’archi-scrittura eccede al tempo stesso la concettualità e la logica: essa non può che scegliere il silenzio, in quanto ogni forma di pensiero risulta inadeguata al suo nome. L’archi-scrittura si chiude dunque laddove aveva iniziato a prendere le mosse, dal nome stesso: questo nome, tuttavia, non è muto, ma comunica proprio attraverso le proprie difficoltà, le proprie impossibilità. La scrittura dell’archi-scrittura diviene così elemento fondamentale della formulazione del nuovo concetto che, non potendo mai trovare la propria definizione, continuamente funziona ed esercita la propria funzione.

La riflessione sul rapporto tra scrittura e archi-scrittura mostra senza riserve come Derrida ponga la questione della differenza al di là dello schema metafisico incentrato sulla presenza: tuttavia, l’archi-scrittura non rappresenta l’unico concetto tramite cui Derrida tenta di espri-

---

53. G, p. 48.

54. *Ivi*, p. 63.



mere l'impossibilità della presenza e la necessità della contaminazione; al contrario, la stessa logica – se di logica è ancora lecito parlare – che lo ha condotto a nominare l'archi-scrittura lo sollecita a percorrere un itinerario composto di una costellazione di concettualità aperte e non oggettivanti che sfuggono ad ogni tentativo di apprensione totalizzante, il cui elemento caratteristico è l'*indecidibilità*. Derrida introduce questo termine nel contesto di una nota sul concetto di decostruzione, connotata in primo luogo come *rovesciamento* delle opposizioni binarie tipiche dell'impostazione metafisica:

[...] per meglio marcare questo scarto [...] bisognava analizzare, far lavorare sia *nel* testo della storia della filosofia sia *nel* testo cosiddetto letterario certe marche [...] che ho chiamato *per analogia* degli indecidibili, e cioè delle unità di simulacro, della false proprietà verbali, nominali o semantiche, che non si lasciano più comprendere nell'opposizione filosofica e tuttavia la abitano, le resistono, la disorganizzano, *senza però mai* costituire un terzo termine, cioè senza mai dar luogo a una soluzione nella forma della dialettica speculativa<sup>55</sup>.

La pluralità degli indecidibili riveste proprio la funzione di illuminare la dimensione *plurale* del discorso sulla differenza: infatti, esclusa la possibilità di una differenza assoluta e originaria, la differenza si configura già sempre come *moltiplicata*, implica cioè la molteplicità dei discorsi che si possono compiere su di essa e, reciprocamente, la molteplicità degli indecidibili. Scrive Derrida in un passo molto significativo:

Crisi del *versus*: queste marche non si lasciano più riassumere o decidere nel due dell'opposizione binaria né recuperare nel tre della dialettica speculativa (per esempio differenza, gramma, traccia, delimitazione, pharmakon, supplemento, imene, *marque-marche-marge*, e qualche altra, poiché il movimento di queste marche si trasmette a tutta la scrittura e non può dunque chiudersi in una tassonomia finita, tanto meno in un lessico in quanto tale), esse distruggono l'orizzonte trinitario. Esse raggiungono il più o il meno di un quarto termine<sup>56</sup>.

Ricapitoliamo prima di passare all'analisi del testo della celebre conferenza derridiana del 1968, *La différence*. Come si è visto, la presenza si dà sempre come già originariamente perduta, cancellata, mol-

---

55. G., pp. 76-77.

56. J. DERRIDA, *La disseminazione*, cit., p. 32.

tiplicata e frammentata: ciò non implica, beninteso, che l'assenza abbia sempre il sopravvento sulla presenza, ma che quest'ultima – e conseguentemente tutti i valori ad essa connessi, come l'identità, l'integrità, ecc. – si istituisce soltanto entro un rapporto con l'alterità, dunque attraverso una moltiplicazione interna. Secondo Derrida, la presenza è un *effetto*<sup>57</sup> non originario che tuttavia non riesce a liberarsi dell'origine. Ma che cos'è per Derrida l'*originario*? L'originario certamente non è perché se fosse non potrebbe essere che nella forma della presenza: l'originario è ciò che eccede la presenza poiché la istituisce e in quanto tale non si presenta mai. *L'originario non è l'origine*, ma ciò che è al limite, ciò che, posto l'è, è al suo limite estremo. Chiaramente, questa affermazione è contraddittoria secondo la logica classica, si resta come bloccati, ancora una volta, sull'originario in quanto *indecidibile*.

## §6. La *différance*

Tutto il percorso seguito finora attraverso il pensiero di Derrida – un pensiero che, ora più che mai, non esitiamo a definire come un *abitare l'enigma*, come un indugiare nell'aporia attraversandola fino a raggiungere i suoi recessi più impensati – si è svolto nell'orizzonte dell'interrogazione sulla differenza. Osare dire il nome della differenza, non dei differenti, e neppure dell'ipostatizzazione della differenza, ma della differenza *in quanto* differenza, ecco l'obiettivo – raggiunto? – di Derrida. Il pensatore francese ha elaborato nuovi concetti – o forse è più opportuno parlare di *concettualità*, dal momento che i concetti derridiani non coincidono affatto con quelli della tradizione metafisica occidentale –, ne ha scritto i nomi, li ha cancellati quasi subito dopo proprio per rimarcare l'inadattabilità ad ogni forma tradizionale di concetto; ha introdotto altri nomi – come simulacro, archi-scrittura – e altri segni grafici – come le virgolette o le sbarrature – sempre con l'intento di sondare la profondità di quei *margini* del pensiero occidentale destinal-

---

57. Ne *La différance*, che affronteremo tra poco, Derrida scrive: "Si viene a porre la presenza – e singolarmente la coscienza, l'essere presso di sé della coscienza – non più come forma patriarcale assoluta dell'essere, ma come una determinazione e come un effetto. Determinazione ed effetto all'interno di un sistema che non è più quello della presenza" (MP, p. 45).

mente orientato verso il superamento della metafisica ma sempre esposto al rischio di una ricaduta in essa. Il discorso sul nome – e a maggior ragione quello sul concetto – è così risultato carico di tensioni, sempre nella condizione di latenza della cancellazione: un discorso afono o almeno sempre rincorso dal pericolo dell'indicibilità, dalla possibilità e dal il rischio del mutismo. Nonostante tutte queste difficoltà, costitutive della zona di confine estremo in cui si svolge il pensiero derridiano, il discorso è proseguito all'insegna della contaminazione e dell'aporia: ecco perché, ad un certo punto, si rende necessario un arresto volto alla verifica della sua pertinenza, della sua fecondità e percorribilità ulteriore. A tale arresto corrisponde la conferenza che Derrida pronuncia nel 1968 dal titolo programmatico *La différance*<sup>58</sup>. Questo testo ormai celebre corrisponde, come si è detto, ad una sosta del pensiero derridiano, ad un ripensamento radicale del rapporto tra presenza e assenza, cioè della struttura in decidibile del pensiero, che ruota attorno ad un solo termine – quello di *différance* per l'appunto – su cui Derrida costruisce ventisette pagine in cui cerca di nominare la differenza in quanto tale, di pronunciare il *nome dell'impossibilità del nome*.

Al fine di renderne più agevole la comprensione, e soprattutto in funzione del nostro obiettivo principale, ossia di esaminare i rapporti tra la differenza ontologica heideggeriana e la *différance* teorizzata da Derrida, iniziamo a ripercorre il testo de *La différance* dalle sue ultime pagine, quelle in cui il confronto con Heidegger è maggiormente evidente. In quest'ultima parte del testo Derrida si confronta con alcuni passi de *Il detto di Anassimandro*<sup>59</sup>, in cui Heidegger osserva innanzitutto che l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente non è affatto la conseguenza di un errore del pensiero, ma appartiene al destino stesso dell'essere:

Il che significa: la storia dell'essere incomincia con l'oblio dell'essere, perché trattiene in sé la propria essenza, la differenza tra essere ed ente. La dif-

---

58. Si è scelto di non tradurre l'espressione derridiana *différance* perché in italiano si perderebbe la peculiarità del termine francese, per cui i termini *différence* e *différance* si pronunciano allo stesso modo, aprendo lo spazio per tutta la riflessione di Derrida sull'"aggressione" grafica che questo concetto rende possibile. Ciò chiaramente non accade in italiano se si traduce *différance* con *differanza*; vale comunque la pena di segnalare la proposta dei traduttori italiani di G, che suggeriscono di tradurre *différance* con *dif-ferenza*, in cui il trattino – proprio perché inaudibile – conserverebbe l'ambiguità e l'oscillazione tipica dei due termini francesi *différence* e *différance*.

59. M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit.

ferenza resta esclusa. È obliata.[...] La stessa traccia primitiva della differenza è cancellata perché l'esser-presente appare come un essente-presente la cui origine è riposta in un essente-presente supremo<sup>60</sup>.

La differenza affonda dunque in un oblio senza fondo, la sua stessa traccia – che già implica differimento e lontananza – è andata quasi irrimediabilmente perduta e questo stesso movimento di affondamento è costitutivo dell'invio destinale della differenza stessa. Tuttavia, poche righe oltre, Heidegger osserva:

La differenza fra essere ed ente può essere riconosciuta come obliata solo se si è già svelata con l'essere presente dell'essente presente ed ha così lasciato una traccia che resta salvaguardata nel linguaggio a cui l'essere giunge. *Convinti di ciò*, possiamo presumere che la differenza sia illuminata piuttosto nella prima parola dell'essere che nelle successive<sup>61</sup>.

È questo un passaggio heideggeriano alquanto sofferto: se inizialmente Heidegger afferma che l'accadere epocale della differenza ontologica implica essenzialmente la propria dimenticanza, poco dopo egli osserva che *dev'esserci* uno spazio aperto, il linguaggio, in cui è possibile rintracciare la differenza obliata, in cui rimane la traccia della cancellatura della traccia: insomma, anche per Heidegger è forse possibile mettersi in cerca di un segno che rimandi in qualche misura alla traccia originaria già da sempre cancellata. A questo punto, interviene Derrida: "Il cancellamento della traccia primitiva della differenza è dunque il medesimo del suo tracciamento nel testo metafisico. Questo deve aver conservato l'impronta di ciò che ha perduto o riservato, messo da parte. [...] È traccia e traccia del cancellamento della traccia"<sup>62</sup>. Il problema della differenza ontologica si salda dunque alla questione della sua scrittura e della sua traccia: secondo Derrida, ripensando la differenza ontologica nell'orizzonte delle dinamiche segniche e della struttura indecibile della scrittura significa isolare comprendere lo svelarsi-occultarsi della differenza stessa come gioco della traccia e della sua cancellatura. "Se l'essere si occulta là dove si segnala (nell'ente), se questa è la differenza ontologica, allora il problema della differenza ontologica non

---

60. *Ivi*, p. 340.

61. *Ivi*, pp. 340-341.

62. *MP*, pp. 53-54.

è (innanzitutto) quello della differenza fra essere ed ente, ma è il problema della sua tracciatura: non esiste un problema dell'essere nella sua differenza dall'ente se non nella traccia di una tale differenza"<sup>63</sup>. Ecco la tesi fondamentale che Derrida espone in *La différance*:

Forse bisogna tentare di pesare questo pensiero inaudito, questo tracciamento silenzioso: che la storia dell'essere, il cui pensiero impegna il logos greco-occidentale, non è esso stesso, così come si produce attraverso la differenza ontologica, che un'epoca del *diapherein*. [...] Poiché l'essere non ha mai avuto un senso, poiché non è mai stato pensato o detto come tale se non dissimulandosi nell'ente, la differenza, in una certa maniera molto strana, è più vecchia della differenza ontologica; o della verità dell'essere"<sup>64</sup>.

Le ultime pagine de *La différance* si concentrano così sul rapporto con Heidegger, rapporto che, come si è già avuto modo di sottolineare, si configura come un distacco a partire tuttavia da un'apertura comune. Tuttavia, esse interrogano la posizione stessa del testo de *La différance*, la interpellano sulle proprie ragioni, sulla questione del nome, della possibilità stessa di nominare la *différance*, con e oltre Heidegger<sup>65</sup>. Come si è detto, *La différance* riprende e riorganizza i temi dell'archi-scrittura e degli indecibili; la necessità di questo percorso di ritorno e ripensamento può forse essere intesa come la necessità di un'espiazione<sup>66</sup>: in questa prospettiva, *La différance* approda all'innominabilità stessa del nome, a quell'impossibilità essenziale sublimata attraverso il nome, sempre soltanto allusivo, *a-concettuale*, della *différance*. Essa nomina così l'inoggettivabilità del nome, e con esso l'impossibilità o non pensabilità della verità nel senso presenza o idealità. Come scrive Derrida, evidenziando la torsione a cui egli sottopone il pensiero della *différance*, "un gioco siffatto, la differenza, non è più allora semplicemente un concetto, ma la possibilità della concettualità, del processo e del siste-

---

63. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 119.

64. MP, p. 51.

65. La difficoltà derridiana nel nominare la *différance* è riscontrabile in diversi passi del testo in questione; ad esempio, nella prima pagina della versione originale si legge: "[...] quello che chiamerei provvisoriamente il termine o il concetto di differenza e che non è, lo vedremo letteralmente, né un termine né un concetto" (MP, pp. 29-30); e ancora: "Per noi, la differenza resta un nome metafisico e tutti gli appellativi che riceve nella nostra lingua sono ancora, in quanto nomi, metafisici" (*Ivi*, p. 56).

66. Cfr. S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 120.

ma concettuale in generale”<sup>67</sup>. Come acutamente osserva Petrosino, la *différance* è il nome dell'impossibilità del nome, e *La différence* è lo scritto derridiano che meglio tematizza questa impossibilità. A conclusione di questo testo, Derrida scrive: “[...] non è mai esistita e non esisterà mai una parola unica, un nome-sovrano. Poiché il pensiero della lettera *a* della *différance* non è la prescrizione originale né l'annuncio profetico di una nomina imminente e ancora inaudita. [...] Mettere in causa il nome di nome”<sup>68</sup>. Nome dell'impossibilità del nome, dicevamo poc'anzi: non è forse questa la contraddizione che conduce il pensiero derridiano ad un esito irrimediabilmente aporetico? La prospettiva de-costruttiva di Derrida giungerebbe così ad un mutismo che tenta tuttavia costantemente di esprimere l'impossibilità di parlare; la *différance* rimarrebbe così una voce afona, imprigionata in una irrimediabile afasia. Eppure, il silenzio dell'aporia non corrisponde al silenzio *tout court*. Le ventisette pagine de *La différence* toccano un nodo teoretico incandescente e altamente problematico; eppure questa conclusione del testo sembra così regolata, così dominata dalla propria scrittura, che il silenzio a cui approda è un *silenzio che dev'essere detto o scritto*.

In definitiva, il pensiero della *différance* è un pensiero dell'*implete*, di ciò che non è semplice e che non può costitutivamente esserlo. *Implete* significa movimento dialettico, apertura al di là del nucleo indivisibile; esso rinvia ad un differimento senza fine e senza origine, cioè all'impossibilità per un ente singolo di porsi come totalità, come presenza assoluta e assoluta aderenza a sé. Senza dubbio occorre porsi all'interno della *différance*, indagarne la struttura di indecidibilità al di fuori di ogni tentativo di superamento in una sintesi ultima, ma allo stesso tempo essa non va ipostatizzata come un assoluto da assumere come accidente dell'essere. Ciò che nella *différance* si dà a pensare è un qualcosa che la *différance* stessa non può dominare in quanto tale, quasi non riesce a vedere: non il vuoto di un nulla insondabile, ma la forza trainante della dinamica differenziale nel suo gioco di infiniti rimandi. Essa rischia così di porsi come permanente, e insistendo su tale permanenza presentarsi come *differenza differenziata* a scapito della sua dimensione di *differenza differenziante*<sup>69</sup>: in al-

---

67. *Ivi*, p. 38.

68. *Ivi*, p. 57.

69. Questa distinzione si trova in S. PETROSINO, *Jacques Derrida e la legge del possibile*, cit., p. 126.

tri termini, la *différance* rischia – e tale rischio le è costitutivo – di occultare il movimento che la innerva cristallizzandosi in una presunta struttura fissa, nuovo simulacro della presenza in senso metafisico. “Abitare” sulla *différance* non significa dunque focalizzarsi sulla sua permanenza, ma neppure compiere l’errore opposto, ossia considerare la non-permanenza come destinalmente sfociante in una sorta di *Aufhebung* mediante cui la differenza stessa si toglierebbe e sarebbe superata nella sintesi. Soffermarsi sulla *différance* come non-permanenza significa tentare di pensare contemporaneamente il differenziarsi della differenza stessa, la sua moltiplicazione, e il movimento senza sosta che ne mette in moto le infinite potenzialità.

Ciò che si scrive dif-ferenza, sarà dunque questo movimento di gioco che produce, poiché non è semplicemente un’attività, queste differenze, questi effetti di differenza. Ciò non vuol dire che la dif-ferenza, che produce le differenze, esiste prima di esse, in un presente semplice e in sé immodificato, indifferente. La dif-ferenza è l’origine non-piena, non-semplce, l’origine strutturata e differente delle differenze. Dunque il nome di origine non le conviene più<sup>70</sup>.

In ultima analisi, attraverso l’elaborazione dei concetti di *spaziatu- ra* e *temporizzazione* Derrida tenta di dispiegare la *différance* evidenziandone il movimento costitutivo; tale dispiegamento è precisamente la *différance*: “Designeremo con dif-ferenza il movimento secondo il quale la lingua, oppure ogni codice, *ogni sistema di rinvio in generale*, si costituisce storicamente come tessuto di differenze”<sup>71</sup>. Indugiare nella *différance* – abitare l’aporia, come scrivevamo all’inizio del presente capitolo – significa forse aprirsi alla *différance* stessa: nella prospettiva derridiana, comprendere heideggerianamente la differenza *in quanto* differenza significa proprio tentare il difficile, forse impossibile percorso della *différance*. Derrida *chiude* – o forse sarebbe più corretto dire *differisce* – questo percorso rifiutando ogni definizione della *différance*, in quanto per lui è in causa lo statuto stesso della definizione, ogni nome viene messo in discussione: la riflessione sulla *différance* si chiude con la propria messa in discussione e nell’apertura a ciò che la eccede al suo margine estremo. La sosta all’interno del percorso derri-

---

70. MP, p. 39.

71. *Ibidem.*

diano corrispondente al testo del 1968 può terminare, non vi è alcun nome da *dire*, eppure esso *va detto*. In questa chiusura, la questione della differenza, in una forma senz'altro ultra-ontologica e post-heideggeriana, si ripresenta al di là di ogni concettualità, ma neppure all'insegna dell'irrazionalismo o del puro *divertissement*. Qual è allora il destino della differenza? La *différance* è davvero la risposta a ciò che la differenza dà da pensare, a ciò che Heidegger definiva come compito del pensiero post-metafisico?

## §7. *La decostruzione e... : riduzione, Destruktion, decostruzione*

Il percorso sinora seguito giunge così ad un punto decisivo: ora il problema non è più semplicemente quello del significato della *différance*, del senso di questo termine, ma quello più radicale della sua stessa possibilità e quindi della possibilità del pensiero derridiano. Se la *différance* non costituisce una struttura stabile, un *Grund*, ma si precisa come il tentativo costante di *dire l'indicibile*, quali sono le sorti del discorso che si compie su di essa? Com'è possibile, infatti, avere una posizione rispetto a ciò che non si pone e rispetto a cui l'intenzione significante gira, per così dire, a vuoto?<sup>72</sup> Come si è detto, la *différance* non può essere pensata al di fuori dell'orizzonte della scrittura, esse non sono rigorosamente distinguibili, in quanto rimandano reciprocamente l'una all'altra: la necessità di un nuovo concetto di scrittura, a cui Derrida cerca di rispondere attraverso la nozione di *archi-scrittura*, si giustifica proprio come esigenza di un rinnovato e più originario rapporto tra gramma e *différance*, scevro da ogni riferimento ad un'attività soggettiva trascendentale e intenzionale, e in grado di individuare nel segno scritto la trama – l'istituzione – infinita delle differenze. Derrida definisce così la reciprocità di scrittura e *différance*: “[...] io definisco infatti la scrittura come l'impossibilità, per una catena, di arrestarsi su un significato che non la rilanci per il fatto stesso di essersi già messo in posizione di sostituzione significativa”<sup>73</sup>. Posizione dunque caratterizzata da un'infinita apertura e costantemente esposta al rischio della can-

---

72. Questa problematica della *posizione* rispetto alla *différance* emerge chiaramente nello scambio di lettere tra J.L.Houbedine e Derrida contenuto in P, pp. 124-127.

73. MP, pp. 295-296.



cellazione: una posizione cioè in cui non si dà alcun significato capace di aderire pienamente a se stesso, alcuna presenza o idealità assolute, ma soltanto il gioco di infiniti rimandi a cui la *différance*, per l'appunto, rinvia. La scrittura, come Derrida ha sostenuto molte volte, è l'*unico nome* della *différance*, la sua possibilità di essere detta, eppure questo stesso nome e questa stessa possibilità implicano e richiamano l'impossibilità e l'indicibilità del concetto inteso come identità: in altri termini, il *falso nome* della *différance* – che è al tempo stesso e inscindibilmente il suo *vero nome* – è la scrittura.

Se l'equivoco è di fatto sempre irriducibile, è perché le parole e il linguaggio in generale non sono e non possono mai essere degli *oggetti* ideali. Essi non hanno un'identità resistente e permanente che gli sia assolutamente propria. Essi ricavano il loro essere di linguaggio da un'intenzione che li attraversa come delle mediazioni. La stessa parola è sempre altra secondo gli atti intenzionali sempre differenti che ne fanno una parola significativa. Vi è a questo livello una sorta di equivocità *pura* [...]»<sup>74</sup>.

### §7.1. La decostruzione come *pratica*

A questo punto, la questione sembra precisarsi nel modo seguente: se la *différance* comporta costitutivamente l'impossibilità di una qualunque posizione pienamente identica a se stessa, se cioè la scrittura in quanto istituzione delle differenze rinvia qualunque intenzione significativa alla catena delle tracce attraverso cui essa si differisce, quale atteggiamento nei confronti di un testo – e in particolare nei confronti di un testo filosofico – può essere assunto secondo Derrida?

Bisogna elaborare una strategia del lavoro testuale che, ad ogni istante, prenda a prestito dalla filosofia un vecchio termine e subito lo smarchi [...] Per questo il lavoro non può essere semplicemente teorico o concettuale o discorsivo: voglio dire del tipo di un discorso interamente regolato dall'essenza, dal senso, dalla verità, dal voler-dire, dalla coscienza, dall'idealità, ecc. Quello che io chiamo *testo* è anche ciò che iscrive e deborda praticamente i limiti di un simile discorso.

---

74. IOG, pp. 106-107.

E ancora: “Non vi è un concetto metafisico in sé. Vi è un lavoro – metafisico o no – su dei sistemi concettuali”<sup>75</sup>. Se non si dà un concetto metafisico in sé e quindi non vi è neppure un concetto di *différance* in sé, anzi quest’ultima costituisce il nome di questa stessa impossibilità e mette in luce l’esigenza di una dinamica che trascenda la mera produzione di concetti, si apre uno spazio in cui la riflessione concettuale, non senza una notevole torsione su se stessa, si declina nella forma della *pratica decostruttiva*. A ben vedere, essa non compare improvvisamente nello svolgimento del pensiero derridiano, anzi in un certo senso lo innerva sin dall’inizio; infatti, dato che la *différance* si configura non come struttura stabile ma come movimento vitale di differimento, l’unico atteggiamento teoretico ad essa adeguato non può che assumere su di sé un tale movimento differenziale e dunque *praticarlo*. Se nulla è mai semplicemente identico a se stesso, se tutto ciò che è posto è già sempre scisso al proprio interno dai propri margini e da ciò che lo rinvia al proprio *altro*, non si può allora assumere alcuna posizione come *totalità* di ciò che è posto: una tale differenza può certo essere posta ed essere nominata, ma non può costituirsi come totalità, in quanto costitutivamente esposta alla relazione con l’alterità e alla destituzione strutturale. Si può forse comprendere la nozione derridiana di *pratica* se la si inserisce nell’orizzonte della differenza tra le concettualità di *differenza* e *différance*; se la differenza rinvia costantemente al movimento differenziale di cui partecipa, se essa implica cioè non solo i singoli differenti, ma anche il processo dinamico che la rende possibile senza poterla tuttavia dominare, allora la differenza non coincide semplicemente col suo movimento, ma vi è un elemento eccedente il nome della singola differenza e una tale eccedenza, come si è visto, non è più nominabile. Se il movimento generale che istituisce le singole differenze viene pensato radicalmente, ci si accorge allora che non vi è più alcun nome aderente all’intenzionalità significativa, che nessun concetto può davvero essere utile al pensiero, in quanto ogni concetto ed ogni atto nominativo è già sempre lacerato – e tale lacerazione è proprio ciò che lo rende possibile – da quella stessa dialettica che tenta incessantemente di nominare. Ecco perchè la *différance* non si nomina, cioè non si concettualizza, non si domina teoreticamente, ma si *pratica*, cioè se ne assume e rivive ogni volta il movimento<sup>76</sup>.

---

75. MP, pp. 392-393.

76. Scrive Derrida a tal proposito: “Per definire la scrittura, il gramma, la differenza, il testo, ecc., io ho sempre insistito sul valore di *pratica*” (P, p. 122).

Nella prospettiva derridiana, si comprende facilmente che praticare – cioè ripetere – la *différance* è possibile solo mediante l'istituzione della scrittura, cioè attraverso l'inserimento dell'individuo singolo all'interno delle dinamiche differenziali che ne costituiscono l'essenza più profonda. Scrive Derrida: "Ciò che non si può dire, non dev'essere soprattutto taciuto, ma scritto"<sup>77</sup>. Letteralmente, ciò che non si può dire è tale in quanto non vi sono nomi per esso; tuttavia, questa innominabilità non coincide in alcun modo con l'ineffabilità mistica per cui nessun nome potrebbe mai approssimarsi all'oggetto intenzionato – nel caso dell'ineffabilità mistica, Dio –, ma rimanda alla struttura differenziale che rende al tempo stesso possibile e vana ogni nominazione, ogni catena di sostituzioni di nomi. Beninteso, ciò non significa che la scrittura sia in grado di rendere manifesto ciò che altrimenti resterebbe inespresso, ma indica come il luogo proprio di quell'elemento che eccede ogni concetto, cioè di ciò che in definitiva costituisce il movimento di rinvio in generale, vada cercato nella scrittura. La scrittura diviene così per Derrida la condizione di possibilità più radicale della pensabilità di un sistema di differenze: l'eccedenza che impedisce al nome di coincidere con se stesso, quella stessa eccedenza che opera l'erosione di ogni identità della parola, *si dà* nella e come scrittura. Derrida scrive, ricostruisce la genealogia dei concetti, li spiega, ne sonda i margini estremi per poi talvolta ritorcerli contro se stessi, evidenziando così non tanto ciò che essi affermano ma piuttosto ciò che spesso occultano, li esplicita nella loro storia, nel loro contesto<sup>78</sup>, li *ri-scrive* pazientemente. Questo è ciò che egli intende per *pratica decostruttiva*: una riscrittura dei concetti metafisici che ne metta in luce i margini e le eccedenze, una pratica incessante della legge della *différance* e dell'infinito rimando delle differenze. Si tratta, secondo Derrida, di accostare ad un determinato concetto il suo *altro*, ciò che lo lacera eppure lo rende possibile, mettendo così in luce la vocazione fondamentale della scrittura come luogo di possibilità infinite ed eccedenti la mera identità del concetto

---

77. J. DERRIDA, *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 209.

78. Il riferimento alla nozione di *contesto* nel quadro del pensiero derridiano non è certamente esente da difficoltà, in quanto è lo stesso Derrida a mostrare l'aporeticità, ovvero l'impossibilità di determinare univocamente un dato contesto in cui sorge un concetto. In altri termini, il contesto è un'altra figura della *différance*, e come tale non va assolutizzato o fissato in strutture stabili e facilmente localizzabili (cfr J. DERRIDA, *Firma, evento contesto*, in *Margini della filosofia*, cit.).

con se stesso. La scrittura di Derrida non è quindi più soltanto il mezzo espressivo del suo pensiero, ma la pratica attiva e la discussione pratica delle proprie tesi, è la tematizzazione costante della fragilità di ogni posizione ultimativa che pretenda fondarsi sull'evidenza della presenza o sulla perfetta trasparenza concettuale. Ecco perché, se intendiamo rispettare lo spirito del pensiero derridiano, bisogna riconoscere che non vi è soltanto un testo che Derrida ha dedicato alla *différance*, ma *tutta la sua opera* ne è innervata e, anche laddove non la nomina esplicitamente, essa agisce sotterraneamente mettendo in opera tutte le proprie infinite e indefinibili possibilità<sup>79</sup>.

## §7.2. Riduzione, *Destruktion*, decostruzione

Come si accennava poc'anzi, questa pratica di riscrittura del testo metafisico è concepita da Derrida come *decostruzione*. Tentiamo ora, come ultima tappa del nostro percorso a fianco di Derrida, di ripensare lo statuto della decostruzione, cioè di domandarci che cosa essa sia, se sia in linea di principio definibile e in che modo incarni l'istanza derridiana della pratica della *différance*. Lungo questo percorso, sospettiamo di ritrovare la riduzione fenomenologica di Husserl e probabilmente incrociare anche il sentiero della *Destruktion* heideggeriana. In questo tentativo, invero il più arduo dei sentieri finora seguiti, in quanto tenta di delineare – compito che ci prefiggevamo all'inizio del presente capitolo – un plesso concettuale capace di pensare insieme, cioè lungo un solo filo conduttore, la riduzione fenomenologica di Husserl, la distruzione dell'ontologia di cui parla Heidegger e la decostruzione derridiana, ci rivolgiamo ad uno degli ultimi testi di Derrida, *Et cetera (and so on, und so weiter, et ainsi de suite, etc.)*, apparentemente uno scritto secondario, ma che nella nostra prospettiva riveste un interesse particolare<sup>80</sup>. In queste poche pagine, Derrida riflette sulla parola *e* e sulla possibilità dell'enumerazione, dell'elenco; tuttavia, Derrida precisa in primo

---

79. Questa pratica della *différance* è particolarmente evidente in saggi come *Tympan*, in MP, *Glas*, Paris, Ed. Galilée 1974 e *Envois*, in *La carte postale*, cit.

80. Il particolare interesse di questo breve scritto – soprattutto in riferimento ai rapporti tra Derrida e la fenomenologia husserliana – è confermato anche da J.F. Courtine nella sua relazione dal titolo *L'abc de la déconstruction* pronunciata nell'ottobre 2005 presso l'Ecole Normale Supérieure di Parigi durante il convegno organizzato nel primo anniversario della morte di Derrida.

luogo che la *e* non esaurisce la propria funzione nell'enumerazione, ma in qualche modo le resiste sempre come un che di irriducibile:

[...] ogni *e* non si riduce necessariamente alla sua funzione enumerativa, anche se questa può restare coinvolta con discrezione in ogni altra modalità semantica o pragmatica della *e*. [...] Questa inclusione del tutto nella parte, questa serie che si iscrive interamente dentro uno dei suoi termini, sembrerebbe forse, in effetti, da un certo punto di vista, «assurda», e di un assurdo che «distrugge la *e* dell'enumerazione». Ma essa non attesta forse anche altre risorse, altrettanto efficaci, e che farebbero della distruzione stessa della *e* una forza pressoché invincibile? Chiedersi che cos'è la *e*, cosa vuole e cosa non vuole dire, cosa fa e cosa non fa una *e*, e anche un sincategorema in generale, ecco forse, prima di ogni enumerazione di ogni possibile titolo del tipo *la decostruzione e...*, ecc., è il più costante dei compiti di ogni decostruzione<sup>81</sup>.

Dunque il sincategorema *e* non è riducibile, secondo Derrida, alla funzione enumerativa, né ogni enumerazione enumera delle cose reali o delle parole esistenti; afferma Derrida: “Una *e* può mettere in un certo ordine, un ordine *altro*, dei fenomeni intenzionali, e può farlo dopo o all'interno di questa *riduzione fenomenologica* che, sì, a un certo punto può essere sottoposta a delle questioni decostruttive, ma senza la cui disciplina non inizierebbe alcuna decostruzione”<sup>82</sup>. Si tratta senza dubbio di un'affermazione complessa, non esente da difficoltà, ma estremamente significativa proprio perché appartenente all'ultima fase del pensiero derridiano, in cui la discussione sullo statuto della *différance* cede il passo alla pratica decostruttiva: anche all'interno di questa pratica, e anche – come in questo caso particolare – laddove essa si rivolge al sincategorema *e* per mostrarne l'irriducibilità alla funzione enumerativa, Derrida ritiene opportuno riferirsi alla riduzione fenomenologica, riconoscendovi l'antecedente necessario di ogni decostruzione. La questione su cui Derrida si sofferma, nel quadro di un rinnovato dialogo tra decostruzione e fenomenologia, è la seguente: come e quante volte il sincategorema *e* si impone a noi, col suo nome proprio o sotto qualche altra forma? Cosa accadrebbe se cancellassimo improvvisamente ogni *e* dai nostri discorsi? L'impatto sarebbe incalcolabile, ma ancora di più se estendessimo una simile operazione al di là delle *e* visibili ed esplicite, cioè a tutti quei sincategoremi che la contengono implicitamente, come

---

81. EC, pp. 13-14.

82. EC, p. 17.

ad esempio *eccetera*. Forse si scoprirebbero dei segreti avvincenti se si sottoponessero i testi o i discorsi ad un'analisi spettrale di tutti gli usi della *e*, poiché ogni scrittore, ogni oratore, ogni proposizione può fare un uso diverso della *e*, diverso in modalità, diverso in numero, e talvolta per indicare la stessa *cosa*, lo stesso *significato*, lo stesso *senso*. Ma proprio per distinguere queste cose, questi sensi e questi significati, occorre procedere attraverso delle opportune riduzioni fenomenologiche. Questa è la decostruzione, ed essa passa obbligatoriamente attraverso la riduzione fenomenologica, o meglio, attraverso *le riduzioni fenomenologiche*.

Soffermiamoci su questo punto. La decostruzione non è una nozione perfettamente isolabile, in quanto è sempre associata, completata, sommata a qualcos'altro di cui costituisce, per l'appunto, la decostruzione; ciononostante, l'essere accompagnata non esclude un'opposizione a ciò che la decostruzione decostruisce, in quanto essa può essere associata anche a ciò che *non* la accompagna. Scrive Derrida:

Necessariamente, dato che non è né una filosofia, né una dottrina, né un sapere, né un metodo, né una disciplina, e nemmeno un concetto determinato, ma solo ciò che capita se capita. E dunque, e proprio per questa ragione, quant'è sola la decostruzione, se solo sapeste! E non può che essere sola! Forse è per questo che si moltiplica da sola e che si deve comunque dire *le* decostruzioni, sempre al plurale, e sempre *con* questo e quello, e con questo e quello, e con questo o con quello. Perché tutta sola per com'è, o per come sia, va saputo che c'è decostruzione *e* decostruzione. E che si somma, e si divide e si moltiplica...<sup>83</sup>.

Insomma, la decostruzione appare qui nella sua solitudine o singolarità, nella sua unicità proprio in virtù del suo essere sempre accompagnata a qualcos'altro. Non vi è addizione o serialità, non vi è accompagnamento se non laddove delle unità discrete indicano la possibilità dell'esser-solo e dell'esser-singolare, della separazione, della distinzione, ovvero anche dell'esser-altro, e dunque di una certa quale de-relazione,

---

83. *Ivi*, p. 20. Sembra sorgere una contraddizione tra l'affermazione che la decostruzione si accompagni sempre a qualcos'altro e che essa sia sola: nella prospettiva di Derrida, è proprio perché la decostruzione è sola e indipendente – ciò che accade se accade – che deve accompagnarsi a qualcos'altro, moltiplicandosi così in diverse decostruzioni.

di un rapporto senza relazione. In questo modo, la struttura dell'*e...e* potrebbe condurre e ricomprendere in sé quella del *né...né*, e più volte si è visto come la decostruzione abbia a che fare con l'indecidibilità e con l'aporia, che da questa struttura sono innervate. Ma si potrebbe ammettere facilmente che qualunque dialogo tra persone procede per distinzioni, disgiunzioni, interruzioni e giustapposizioni, *e...e, o...o, né...né, e-ccetera*: non è forse questa la condizione irrinunciabile di ogni conversazione? Che ne sarebbe di un polilogo senza interruzione o senza quella concatenazione un po' arbitraria che solo l'"insignificanza" di una *e* riuscirebbe a sottintendere? "La decostruzione è anche questo, se mai è qualcosa: un'attenzione all'irriducibile pluralità delle firme e una vigilanza etico-giuridica, anche politica, contro gli effetti egemonici di una lingua sull'altra, tra una lingua e l'altra"<sup>84</sup>. Ciò che nella nostra prospettiva riveste maggiore importanza, all'interno di questo discorso che Derrida compie attorno al sincategorema *e*, dando un notevole esempio di ciò che egli intende per pratica decostruttiva, è il fatto che la *e* possa tenere insieme le differenze *come* differenze – e si è visto che la *différance* è anche questa insistenza dello stesso all'interno dell'opposizione, è cioè eterogeneità infinita – con notevoli conseguenze per la possibilità di un *metalinguaggio* e dunque per la stessa decostruzione. In altri termini, il metalinguaggio assoluto è impossibile in quanto non si può descrivere e formalizzare un'unità di linguaggio, come per esempio la *e*, senza farne già uso all'interno della stessa definizione formalizzante. Insomma, non si può non usare la *e* per dire qualsiasi cosa abbia per soggetto la *e* stessa: per menzionarla o citarla, bisogna usarla. È per questa via che il passaggio obbligato è, per Derrida, nuovamente Husserl, che nella quarta delle *Ricerche Logiche* affronta il problema della grammatica pura. Si tratta, secondo Husserl, di una seria difficoltà: come concepire dei sincategoremi staccati da qualunque connessione? È affermando come e perché non sia possibile avere dei sincategoremi *distaccati* (*herausgerissene*) e dunque indipendenti da un discorso categorematico contenente dei sincategoremi come la *e* che Husserl si imbatte in questa grave difficoltà. Infatti, sorge un'obiezione: se non si dà la possibilità di cogliere il senso dei sincategoremi indipendentemente dalla loro connessione col resto della proposizione in cui compaiono, com'è possibile anche solo considerarli singolarmente, al

---

84. *Ivi*, p. 25.

di fuori di ogni connessione, come ha fatto, ad esempio, Aristotele? Husserl risponde all'obiezione facendo leva sulla nozione fenomenologica di *riempimento*, che nei sincategoremi sarebbe minore rispetto ai categoremi: "Potremmo ovviare a questa obiezione anzitutto richiamandoci alla differenza tra le rappresentazioni indirette e le rappresentazioni dirette, o – che è lo stesso – alla differenza tra significati meramente intenzionanti e significati riempienti"<sup>85</sup>. Nella *Quarta ricerca* Husserl cerca dunque di mostrare che i sincategoremi dissociati, per così dire allo stato libero – come ad esempio *uguale* (*gleich*), *e* (*und*), *con* (*mit*), *o* (*oder*) – non possono ottenere alcuna comprensione intuitiva né alcun riempimento di significato se non nel contesto di un intero significante più comprensivo. Inoltre, dal momento che il contrario del riempimento di presenza intuitiva è definito da Husserl come *elusione*, bisognerà ammettere che la *e*, abbandonata a se stessa, è essenzialmente elusiva. Se si segue fino in fondo la logica di questa dimostrazione, la *e* utilizzata per parlare della *e* come sincategorema non genererà un'intenzione significativa riempita dall'intuizione se non nella misura in cui il contesto della frase o delle frasi che la circondano è abbastanza comprensivo e determinante. La questione ora è: è possibile rinvenire un contesto perfettamente saturo, sufficientemente riempito di senso? Derrida ovviamente ha già risposto a questa domanda in più luoghi, e in particolare nel già citato *Firma, evento, contesto*, in cui ha mostrato come non sia possibile determinare completamente un contesto: quest'ultimo non raggiungerà mai una saturazione intuitiva totale e lascerà permanere entro ogni discorso ed entro ogni testo una parte irriducibile di quel non-riempimento di cui il sincategorema *e* costituisce forse il migliore esempio<sup>86</sup>.

Ciò a cui fanno sempre appello le decostruzioni non è forse questo prendere in considerazione, necessario e rigoroso, il contesto, sì, ma un contesto di cui si è detto e ripetuto già da tempo che non è mai pienamente saturabile? Non è forse da questa non-saturabilità che nasce l'indecidibilità (e...e, né...né, o...o), ma anche il *double bind*, ovvero la fonte e la condizione di ogni deci-

---

85. RL, II, pp. 314-315.

86. Opponendosi alla tesi husserliana secondo cui il sincategorema *e* non possiede alcuna specificità rispetto agli altri (*mit*, *oder*, *gleich*, ecc.), Derrida avanza l'ipotesi che esso costituisca il *quasi-trascendentale*, cioè il sincategorema per eccellenza silenziosamente implicato in ogni relazione o congiunzione sincategorematica.



sione, di ogni responsabilità (etica, giuridica, politica – e al posto di ogni virgola, in simile lista, potremmo leggere una *e*)? Non vediamo così annunciata una delle ragioni per le quali una decostruzione è di massimo interesse per la sintassi, e non di meno per la semantica, per i sincategoremi [...], per l'interminabile divenire categorematico o nominale dei sincategoremi? E non capiamo meglio perché tutto ciò debba cominciare con una messa in discussione dell'intuizionismo? Dell'intuizionismo fenomenologico in primo luogo, e della fiducia husserliana nel riempimento e nell'adeguazione tra intenzione e riempimento?<sup>87</sup>

Come si vede facilmente, in questo recente testo Derrida richiama temi e motivi già discussi sin dai primi saggi, come l'*Introduzione all'Origine della geometria* e *La voce e il fenomeno*, in cui l'intuizionismo husserliano viene messo in causa e inizia il paziente e interminabile lavoro decostruttivo. Ciononostante, Derrida non si è mai opposto frontalmente alla fenomenologia, riconoscendone l'irrinunciabilità per la decostruzione. In una sorta di dialogo retrospettivo con se stesso attraverso la mediazione di Husserl, egli scrive a tale proposito:

La decostruzione, o quantomeno quella che in un determinato momento è stata chiamata "la decostruzione", è un gesto che non sembra opporsi frontalmente a questa logica della fenomenologia husserliana. Per essa si tratterebbe piuttosto di trarre rigorosamente le conseguenze di un'impossibilità di saturazione totale per i contesti cosiddetti categorematici, e per un contesto in generale, o ancora, più precisamente, della possibilità sempre esistente di questi funzionamenti incompleti, sincategorematici, che Husserl chiama di per sé anomali, indiretti, simbolici, e più avanti critici (nel senso della crisi [...])<sup>88</sup>.

Di qui l'interesse della decostruzione per la sintassi dei sincategoremi ovvero per tutto ciò che Husserl descrive come anomalo, incompleto, distaccato, e che Derrida ritiene invece costituire un'opportunità – o una minaccia, ma probabilmente non c'è opportunità senza rischio e minaccia. Prosegue Derrida:

Da questo punto di vista, la decostruzione segna ancora un incremento di fedeltà, come spesso accade, a una certa ispirazione fenomenologica. Come saprete, per Husserl c'è di più di una riduzione (eidetica e trascendentale). Le stesse riduzioni trascendentali si moltiplicano, si radicalizzano in una sorta di

---

87. EC, p. 33.

88. *Ivi*, p. 38.

iperbolico incremento. E dal momento che esse si intersecano, si concatenano o si interrompono tra loro, si potrebbe pensare questa molteplicità come una polifonia – più di un *alter ego* nello stesso ego, ecc. Se ogni lingua, cosa già suggerita altrove<sup>89</sup>, è in sé una sorta di riduzione eidetica e trascendentale spontanea, dunque anche naturale e più o meno ingenua, la molteplicità delle riduzioni può essere resa dal concerto più o meno sconcertante di molteplici voci. La decostruzione, tramite tutte queste riduzioni, non è solo più di una lingua, ma è già più di una voce...<sup>90</sup>.

*Più di una riduzione, più di una lingua, più di una voce.* Se la decostruzione è in qualche modo una traduzione della *Destruktion* heideggeriana, come Derrida rammenta dettagliatamente nella *Lettera ad un amico giapponese*<sup>91</sup>, è forse possibile avanzare altresì l'ipotesi che la decostruzione non sia altro che una traduzione, certo caratterizzata da un "incremento iperbolico", della riduzione husserliana, o per meglio dire, una sua traduzione *al plurale*. Scrive ancora Derrida:

Questa disciplina della riduzione fenomenologica, questo mettere tra parentesi o tra virgolette l'ingenuo realismo o l'attitudine naturale, è l'*abc* della decostruzione. Ma non il suo *alpha* e il suo *omega*, la sua prima o ultima parola, perché essa riguarda anche l'assiomatica delle riduzioni fenomenologiche, strada facendo – e la strada che si fa è importante, niente accade dentro una decostruzione senza tenere conto di un lavoro o di un percorso, di una strada, ed è pertanto necessario individuare l'*hodos* di un metodo<sup>92</sup>.

Sempre nella stessa *Lettera ad un amico giapponese*, Derrida afferma che non è sufficiente ammettere che la decostruzione non è caratterizzabile come un metodo, per quanto essa possa lasciare intravedere, nella sua generalità, un insieme di regole o di procedure trasferibili, poiché ciò che davvero conta per la decostruzione è l'*evento della decostruzione*, sempre unico e singolare, il più vicino possibile a qualche cosa come un idioma o una firma: ma ancora più radicalmente, bisogna aggiungere che la decostruzione non è neppure concepibile come un atto o come un'operazione, non solo perché vi è in essa un qualcosa di passivo (o di paziente), non solo perché non è riconducibile ad un

---

89. Cfr. IOG, pp. 56 e sgg.

90. EC, p. 39.

91. J. DERRIDA, *Psyche. Inventiones de l'autre*, Paris, Galilée 1987.

92. EC, pp. 17-18.

soggetto individuale o collettivo che ne prenderebbe l'iniziativa, ma che semplicemente la decostruzione *ha luogo*, senza attesa di consenso da parte della coscienza organizzatrice del soggetto. In più occasioni, e in particolare in uno degli ultimi colloqui con Jean-François Courtine, Derrida ha affermato, al di là di ogni *coquetterie* letteraria (spesso lo si è sentito dire “la decostruzione non sono io, è più forte di me, la decostruzione è qualcosa che avviene se avviene, che si produce indipendentemente da una volontà singola”, ecc.):

Se la decostruzione ha luogo, ha luogo ovunque vi è qualcosa, e resta da pensare ciò che accade oggi nel nostro mondo o nella modernità nel momento in cui la decostruzione diviene un motivo, col suo nome, i suoi temi caratteristici, la sua strategia mobile, ecc. Non possiedo delle risposte semplici e formalizzabili a queste domande; tutti i miei testi si misurano con queste questioni, sono dei sintomi o dei tentativi di interpretazione. Non oso quasi dire, seguendo uno schema heideggeriano, che ci troviamo in *un'epoca dell'essere in decostruzione*, che si sarebbe manifestato o dissimulato in altre epoche. Questo pensiero delle epoche, questo pensiero dell'unità del destino dell'essere non può mai dare luogo ad una qualche certezza<sup>93</sup>.

Ancora a proposito del proprio rapporto con la *Destruktion* heideggeriana, Derrida afferma:

Ho spesso ribadito che il motivo della *Destruktion* in Lutero designa un processo di de-sedimentazione della teologia tradizionale tesa al ritorno alla purezza del messaggio evangelico originario, e che Heidegger fu un grande lettore di Lutero. Malgrado il mio profondo rispetto per quest'immensa tradizione e per la sua traduzione heideggeriana, la decostruzione di cui mi occupo non appartiene in alcun modo – sarebbe troppo evidente – ad una tale filiazione. È proprio questa differenza che, certo non senza difficoltà, tento di articolare<sup>94</sup>.

Ebbene, questa differenza è riassunta nell'unica definizione della decostruzione, per quanto particolare essa sia, che Derrida abbia mai rischiato, contenuta in *Memorie per Paul de Man*<sup>95</sup>: la decostruzione è

---

93. Questa posizione derridiana è confermata anche in J. DERRIDA, *Voyous: deux essais sur la raison*, Paris, Galilée 2003.

94. Affermazione di Derrida riportata da J.F. Courtine nella già citata conferenza *L'abc de la déconstruction*.

95. J. DERRIDA, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1995.

“più di una lingua”. A tale affermazione si è visto far eco *Et cetera*, in cui Derrida sembra indicare una via ulteriore per la decostruzione, tuttavia più vicina allo spirito fenomenologico husserliano rispetto alla *De-struktion* dell’ontologia proposta da Heidegger: “Più di una riduzione, più di una lingua, più di una voce”. Tutto ciò ha ancora il sapore dell’enigma, l’enigma che abbiamo attraversato a fianco di Derrida e col quale non si può non fare i conti: se vogliamo tentare di uscire da esso, non di superarlo nel senso di un’improbabile *Aufhebung*, ma di delineare un orizzonte ulteriore per pensare la differenza e in fin dei conti la possibilità stessa del pensiero, della pensabilità stessa del *c’è l’essere* (dell’*Es gibt* heideggeriano), non serve a nulla fare muro contro di esso o – il che è lo stesso – lasciarsene travolgere, ma occorre un *passare attraverso* che assuma su di sé tutta la drammaticità di una verità ferita, differita, lacerata, ma – in sintonia con la tensione etica dell’ultimo Derrida, non a caso sempre più interessato ai temi dell’alterità, del dono e del perdono – ancora innervata dal compito, forse l’unico possibile, di *pensare l’ulteriorità*, un *altrove* come luogo proprio del pensiero post-metafisico. A conclusione di questo percorso, e lanciando un ponte verso l’orizzonte ulteriore che tenteremo di delineare in seguito, riproponiamo il passo conclusivo de *Il monolinguismo dell’altro*<sup>96</sup> in cui Derrida riafferma proprio questo compito di pensare in qualche modo l’ulteriorità:

Senza dubbio tutto ciò che mi ha interessato da molto tempo, sotto il titolo della scrittura, della traccia, della decostruzione, del logocentrismo della metafisica occidentale, tutto ciò non ha potuto non procedere in riferimento ad un *altrove* il cui luogo e il cui linguaggio era sconosciuto e inaccessibile a me stesso, come se cercassi di tradurre nella sola lingua di cui dispongo una parola che non conoscevo ancora, come se tessessi una vela al contrario, e come se il punto di passaggio di tale tessitura fosse un luogo di trascendenza, un *altrove* assoluto rispetto alla filosofia occidentale greca, latina e cristiana.

---

96. J. DERRIDA, *Il monolinguismo dell’altro*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2004, p. 97.

## CAPITOLO TERZO

### FENOMENOLOGIA E DONAZIONE.

#### JEAN-LUC MARION: DALLA DIFFERENZA ONTOLOGICA AL RAPPORTO RIDUZIONE/DONAZIONE

##### §1. Verso un varco...

Nel capitolo precedente, seppur soltanto nelle sue linee essenziali, abbiamo percorso il sentiero che Derrida ha tracciato – seguendo per l'appunto, come si è visto, delle *tracce* – attorno alla nozione di *différance*, o forse sarebbe più corretto dire *i sentieri* attraverso cui, a partire da versanti diversi, egli ha tentato di approssimarsi a questa vetta del pensiero che sfugge costantemente, che si sottrae non appena si crede di esservi giunti. L'aporia con cui si è interrotto *Essere e tempo* metteva in gioco l'ambiguità del *Dasein*, da un lato motore della *Seinsfrage* in quanto detentore di quel primato ontico-ontologico nella posizione del problema dell'essere, e dall'altro ostacolo inaggirabile per la ricerca del senso dell'essere *in generale* in quanto terzo termine non mediabile della differenza ontologica. In *Essere e tempo*, quest'ultima resta per così dire bloccata a causa del fraporsi del *Dasein* tra l'essere e gli enti: esso impedisce di porre correttamente la domanda sull'essere in generale e finisce per farla ricadere sull'essere dell'ente, mancando il suo obiettivo originario. Lo stesso Heidegger sente la necessità di reimpostare la *Seinsfrage* in modo diverso, e tutto il suo percorso teorico successivo è leggibile come un tentativo di risposta all'esito aporetico dell'opera del 1927. Tuttavia, Heidegger non rinuncia mai al carattere ontologico della differenza: essa è essenzialmente differenza tra essere ed ente, e tale assunto rimane valido sino ai suoi ultimi saggi. Proprio su questo punto, come abbiamo avuto modo di vedere, si focalizza la critica di Derrida, a partire dalla quale si sviluppano tutti i sentieri della decostruzione, ivi compresa la necessità derridiana di ritornare spesso alla riflessione su Husserl e che ci ha permesso di rintracciare un filo rosso – tut-

tavia non certo esente da difficoltà teoriche – che lega la decostruzione alla riduzione fenomenologica.

Secondo Derrida la differenza, finché resta ontologica, cela la propria ampiezza e profondità: occorre sottrarsi all'appropriazione della differenza da parte della sua proprietà ontologica per rendersi conto che in essa differisce un'altra differenza, ben più originaria, la *différance*. Quest'ultima si pone come il superamento – chiaramente non in senso hegeliano – della differenza ontologica, ancora indebitamente intrisa di metafisica della presenza. Ma si tratta davvero di un superamento? La *différance* non finisce per ereditare tutte le proprietà della differenza ontologica a cui vorrebbe sostituirsi? Non è un caso che Derrida introduca il tema della traccia a proposito del *Detto di Anassimandro*, in cui il testo heideggeriano sulla traccia della differenza ontologica è chiamato in causa per consentire la svalutazione di quest'ultima da parte della traccia stessa, il cui anonimato che scompare progressivamente non può essere attribuito né all'essere né all'ente. In generale la *différance*, non avendo essenza propria, né concetto, né definizione, riprende su di sé l'impossibilità costitutiva di una rappresentazione della differenza ontologica. Tale trasferimento non è privo di conseguenze: il pensiero non trova più nella differenza ciò che, nell'oblio stesso dell'essere – e nella traccia che gli appartiene –, lo guida e lo precede. In altri termini: possono essere conservate le nozioni non concettuali di *traccia*, *oblio* e *differenza* fuori dall'essere dell'ente entro cui appaiono originariamente? A ben vedere, la *traccia* e l'*oblio* mettono in campo i loro rispettivi intrecci – oblio dell'oblio, traccia della traccia, oblio della traccia, traccia dell'oblio, ecc. – soltanto nel preciso luogo del dispiegarsi dell'essere nella sua duplice accezione heideggeriana di apertura dell'essere e svelamento dell'ente, e nella particolare dinamica mediante cui la presenza dell'ente manifesta e al tempo stesso occulta l'essere. In sostanza, più l'essere provoca l'ente alla visibilità, più l'ente lo copre e lo riduce a sua volta ad ente, obliando la differenza. Ciò significa che soltanto il dispiego dell'essere nella sua differenza ontologica dall'ente può mantenere viva la possibilità di un oblio, e dunque di una traccia. Se, al contrario, si tenta di far giocare la traccia fuori dal dispiego di essere ed ente – tale è l'impresa derridiana – e quindi fuori dalla differenza ontologica, come potrà la traccia valere come tale nell'istante della propria eclisse? O meglio, di cosa sarà traccia l'eclisse, se la stessa eclisse dell'essere nell'ente non è più pensabile nell'orizzonte del dispiego di entrambi nella differenza ontologica? La risposta di Derrida è ben nota:

l'eclisse della traccia resta traccia della *différance*. Ma in tal caso, che ne è del rapporto tra *différance* e differenza ontologica? Quest'ultima si iscrive secondo Derrida in una polifonia indefinita di differenze: ma potrebbe davvero farlo se non si ammettesse in partenza che la *différance* si specifica in differenze paragonabili tra cui la differenza ontologica? E così facendo, Derrida non si espone all'obiezione critica di Heidegger, che in *Identità e differenza* afferma che la differenza non precede le possibili differenze – tra cui quella ontologica – come il genere precede la specie, ma che invece la differenza è prodotta nel dispiego del rapporto tra essere ed ente? In sintesi: si può differire senza e prima del dispiego della differenza ontologica tra essere ed ente? Trasferendo i caratteri costitutivi della differenza ontologica alla *différance*, Derrida viene ricondotto al nucleo incandescente della questione: fuori dall'orizzonte della differenza ontologica, in che modo si potrebbe pensare la possibilità stessa di una *différance* autonoma? In ultima analisi, rispetto alla differenza e al differire, la *différance* possiede il ruolo del sostantivo, del verbo e del participio presente: così essa imita evidentemente la funzione dell'*on*, participio presente la cui ambiguità congiunge e allo stesso tempo disgiunge il verbo e il participio. La *différance* raggiunge dunque il sito utopico in cui pretende di trascendere la differenza ontologica solo riproducendo il dispiego proprio di quest'ultima. Ecco l'aporia di fondo del pensiero derridiano, sulla quale si incastonano tutte le altre aporie – l'*indecidibilità*, l'*archi-scrittura*, la stessa decostruzione: rifiutare l'originarietà o il primato della differenza ontologica presuppone sempre e comunque che si attribuiscono alla nuova istanza – in questo caso alla *différance* – le spoglie caratteristiche della precedente, e che questo gesto di instaurazione riproduca l'istanza destituita<sup>1</sup>.

Se dunque *Essere e tempo* si interrompeva sull'aporia di una differenza ontologica bloccata dal *Dasein*, il cambio di orizzonte operato da Derrida attraverso la riconduzione della differenza ontologica alla *différance* non fa che moltiplicare le aporie, elevandole all'unica autentica possibilità per il pensiero, destinato a vagare in cerca delle tracce di un'origine mai esistita se non, appunto, a sua volta come traccia. Certo

---

1. Questa critica alla *différance* derridiana poggia sulle illuminanti considerazioni poste da J.-L. Marion a conclusione di J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1979.

si può ben concordare con Derrida e praticare la decostruzione come ricerca delle aporie ai margini del testo metafisico; ma è davvero l'unico sentiero ancora percorribile? La fenomenologia ha davvero esaurito le proprie risorse? Essa è ormai praticabile soltanto più come decostruzione? Le *cose stesse* sono davvero soltanto tracce? Può darsi, ma vale la pena di tentare un'altra via, un altro *percorso della fenomenologia*, che dalla differenza ontologica proceda secondo un diverso sentiero ripensando a fondo la riduzione husserliana. Con Husserl, con Heidegger, ma *al di là* di entrambi, nel tentativo di portare a compimento il progetto fenomenologico nella sua più autentica aspirazione teoretica. Questo secondo tentativo che si dipana lungo i tortuosi sentieri della fenomenologia francese si svolgerà sulle orme di Jean-Luc Marion. Seguiamo al suo fianco il percorso contenuto negli ultimi paragrafi di *Réduction et donation*, in cui il confronto con Heidegger diviene serrato e denso di conseguenze fenomenologiche.

## §2. La seconda via di Heidegger

Secondo Marion, se la conclusione enigmatica di *Essere e tempo* è dovuta, come si è visto, alla dissimulazione nel testo della differenza ontologica tra essere ed ente da parte di una differenza ontologica ancora subordinata all'analitica del *Dasein*, l'aporia che ne risulta riguarda l'impossibilità stessa di accedere direttamente al "fenomeno d'essere". Privilegiando nel 1927 la "via lunga" verso l'essere, scegliendo dunque il percorso indiretto che passa attraverso il *Dasein*, il progetto filosofico di *Essere e tempo* non è stato in grado di rendere manifesto l'essere come fenomeno, cioè di liberare la differenza ontologica come tale. Infatti, nel 1927 la questione dell'essere si confonde e si incrocia sempre con quella dell'essere del *Dasein*; ma se si ammette che l'esito aporetico di *Essere e tempo* è dovuto a questa ambiguità di fondo, dovremmo concludere definitivamente che è escluso ogni accesso diretto al fenomeno d'essere? Assolutamente no, almeno per due ragioni. a) *Essere e tempo* cerca di costruire la questione dell'essere in generale, in modo così radicale che il *Dasein* è presentato come colui che inaugura e pone la domanda, ma non ne costituisce mai il fine: occorre quindi verificare se l'opera del 1927 non tenti, per così dire a margine dell'analitica esistenziale, di accedere direttamente all'essere come fenomeno; b) da un punto di vista strettamente fenomenologico, l'istanza ultima resta "il



principio di tutti i principi”, la datità alla coscienza intenzionale, ed è dinanzi a quest’istanza suprema che si dovrà decidere se eventualmente si dia o no un fenomeno d’essere. In breve, bisogna sottoporre *Essere e tempo* ad una radicale indagine fenomenologica, domandandosi se il “ritorno alle cose stesse” conduca in qualche modo al fenomeno d’essere: in ultima analisi, l’essere si dà come un fenomeno, o addirittura come il più radicale dei fenomeni secondo la più radicale delle datità?

Nella prospettiva di Marion, si tratta dunque di porre nuovamente la questione dell’essere cercando di evitare l’aporia di *Essere e tempo*, senza purtroppo rinunciare ai suoi notevoli risultati. Quest’impresa così delicata va affrontata in quanto è Heidegger stesso ad averla intrapresa pochi anni dopo *Essere e tempo*, nella conferenza *Che cos’è metafisica?* del 1929. In essa Heidegger si propone infatti di riprendere il tentativo di mostrare fenomenologicamente l’essere come fenomeno, tuttavia conservando di *Essere e tempo* soltanto l’analisi dell’angoscia. Che nel 1929 si tratti proprio di riproporre la *Seinsfrage* secondo una “seconda via” che miri direttamente all’essere senza la mediazione del *Dasein* è desumibile dal confronto di due passi tratti da *Essere e tempo* e *Che cos’è metafisica?* Nel 1927, il punto di partenza per la manifestazione del fenomeno d’essere muove da due presupposti fondamentali: a) l’essere non è mai senza l’ente, anche se non coincide mai con quest’ultimo; b) bisogna pertanto analizzare l’ente che può condurre al senso dell’essere, il *Dasein*. Invece, nel 1929 – ma soprattutto nel *Poscritto* a *Che cos’è metafisica?* aggiunto da Heidegger nel 1943 – questi due presupposti vengono modificati: “Appartiene alla verità dell’essere che mai l’essere dispiega la sua essenza senza l’ente, e che mai un ente è senza l’essere”<sup>2</sup>. Si tratta di un punto decisivo e dell’avvio di un nuovo progetto: l’essere non si manifesta più soltanto in occasione dello svelamento di un ente, l’ostacolo che sembrava paradossalmente costituire l’analitica del *Dasein* nell’accesso alla fenomenalità dell’essere è ora rimosso, l’essere si mostrerebbe dunque senza alcun presupposto ontico. È un punto nevralgico del pensiero heideggeriano che presenta molteplici oscillazioni, tutte inerenti alla difficoltà di decidere se la manifestazione dell’essere dipenda sempre da un singolo ente o se esso si sveli pienamente da se stesso e senza alcun bisogno dell’ente, cioè se sia in quanto tale in grado di soddisfare il “principio di tutti i principi”. In al-

---

2. M. HEIDEGGER, *Poscritto* a WM, p. 260.

tri termini: se l'ontologia porta davvero a compimento la fenomenologia e se quest'ultima è la sola a rendere possibile l'ontologia, *bisogna che l'essere si manifesti nella sua fenomenalità*. Come si è visto, *Essere e tempo* non riesce a pervenirvi; occorre dunque ripetere l'impresa tentata nel 1927 attraverso un percorso più diretto, così come accade nella conferenza del 1929: se anche questo percorso risulterà inconcludente, dovremmo rinunciare alla possibilità di accedere al fenomeno d'essere, o tentare un percorso completamente diverso per portare a compimento la fenomenologia, o ancora percorrere *entrambe* queste due possibilità.

Il percorso che Heidegger traccia in *Che cos'è metafisica?* tenta di accedere direttamente – cioè senza la mediazione del *Dasein* – al senso dell'essere, a partire proprio da quell'ambito in cui costantemente è negata la possibilità di un qualunque fenomeno d'essere, cioè il campo delle scienze positive. Infatti esse non si prefiggono di conoscere l'essere, ma soltanto l'ente che costituisce il loro unico orizzonte costitutivo. Scrive Heidegger: “Ciò a cui tende il riferimento al mondo è l'ente stesso – e nient'altro. Ciò da cui ogni atteggiamento assume la propria direzione è l'ente stesso – e al di là di questo nient'altro. Ciò con cui, nell'irruzione, avviene che la ricerca si confronti è l'ente stesso – e al di là di questo nient'altro”<sup>3</sup>. Da qui emerge un triplice paradosso: la relazione mondana, l'atteggiamento e l'irruzione, attraverso cui le scienze positive erigono i loro oggetti senza riferimento all'essere, introducono involontariamente un altro termine, o meglio un termine *altro* da qualunque oggetto, il *niente*. Senza dubbio il niente non dice granché, anzi non dice proprio nulla, eppure non lo si può eliminare, poiché abolirlo equivale già sempre a duplicarlo e rinforzarlo. Se la scienza non intende occuparsi del niente, essa deve perciò stesso ammettere che non può o non vuole dire nulla su di esso: tuttavia, non dire niente del niente non annulla il niente, ma lo raddoppia, lo eleva al quadrato incrementandone la potenza. Il niente va allora pensato come un fenomeno tanto più irriducibile quanto più si crede di annullarlo? La duplice essenza del niente ci confonde, in quanto mette in crisi il “buon senso” che subito insorge rimarcando come l'interrogazione sul niente presupponga implicitamente che esso sia dotato di proprietà, dunque di realtà, insomma che in fondo si tratti di un vero e proprio ente. In tal caso sarebbe suffi-

---

3. WM, p. 61.

ciente il principio di non-contraddizione per metter fuori gioco una domanda che, in ultima analisi, è priva di oggetto<sup>4</sup>. A prescindere dalla loro provenienza, le critiche a *Che cos'è metafisica?* poggiano su due ordini di considerazioni da parte del senso comune: in primo luogo, come si è visto, porre la questione del niente significherebbe, in questa prospettiva, attribuirgli lo statuto di ente; in secondo luogo, si attribuirebbe alla negazione logica il potere, che essa in realtà non possiede, di produrre il niente. Nell'ottica di Heidegger, poco importa che sia un errore l'attribuire alla negazione la possibilità di generare il niente: al contrario, è un *factum* che noi possiamo pensare il niente solo mediante la negazione. La vera questione semmai è: il niente può darsi in persona come fenomeno originario, in un'esperienza fondamentale del niente? Poiché questo niente si definisce come la negazione della totalità dell'ente, affinché esso possa essere interrogato, "dev'essere innanzitutto dato"<sup>5</sup>. A prima vista, sembra che la datità della totalità dell'ente sia logicamente impossibile per un ente finito, dunque che per il *Dasein* risulti inaccessibile anche il niente in quanto tale; tuttavia, se intendiamo la datità dell'ente nella sua totalità non come apprensione della totalità dell'ente in sé ma come il trovarsi "immerso" del *Dasein* nell'ente nella sua totalità, allora l'esperienza fondamentale del niente diviene non solo possibile, ma anzi si realizza costantemente: è il fenomeno dell'*angoscia*, direttamente desunto dall'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. L'angoscia, così come il suo diretto antecedente, la *noia*, permette l'accesso all'ente nella sua totalità in quanto riduce ogni ente alla propria pura e semplice permanenza indifferenziata; tuttavia, resta ancora da conquistare l'essenziale, ossia lo svelamento fenomenologico del niente in quanto fenomeno in vista del fenomeno d'essere. L'angoscia ignora se e cosa costituisca minaccia per il *Dasein* ma, proprio perché nessun ente in particolare è una minaccia certa, allora tutti potrebbero esserlo, dunque lo sono: ciò che minaccia il *Dasein* non è un ente definito, ma l'ente nella sua totalità e indeterminatezza. A ben vedere, sostiene Heidegger, il *Dasein* è colto dall'angoscia allorché è po-

---

4. Questa è, ad esempio, la critica che Carnap muove a Heidegger: avvicinarsi al niente a partire dal "e nient'altro" tradisce degli "errori logici grossolani" (cfr. R. CARNAP, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Wien, Springer, 1932).

5. WM, p. 64.

sto dinanzi al movimento di ritiro dell'ente nella sua totalità, allo sprofondare degli enti nell'indifferenziazione: in altri termini, il fenomeno fondamentale dell'angoscia "rivela il niente"<sup>6</sup>.

Tuttavia, dalle analisi di *Réduction et donation* emerge come questo indubbio passo in avanti fenomenologico non sia esente da difficoltà. Infatti l'angoscia resta un fenomeno ambiguo, caratterizzato da un'essenza duplice intimamente connessa con quella che Heidegger chiama "l'enigmatica plurivocità del niente"<sup>7</sup>. In definitiva, neppure l'angoscia permette di identificare il niente nella sua fenomenalità e di impiegarlo dunque come via d'accesso al fenomeno d'essere. In altri termini, l'ingresso del niente nella fenomenalità non è sufficiente alla manifestazione dell'essere, poiché il niente rimane esso stesso ancora equivoco. A ben vedere, questo carattere equivoco non ha nulla di accidentale, ma pertiene alla determinazione essenziale del niente: infatti, il niente non si definisce tramite una mera opposizione all'ente, in quanto non lo nega né lo annulla, ma si incontra nell'angoscia come un tutt'uno con l'ente nella sua totalità. Il niente non appare facendo sparire l'ente, ma "viene incontro insieme alla totalità dell'ente"<sup>8</sup>. Questa indeterminazione del niente in rapporto all'ente non si evidenzia solo nella sua definizione, ma nel suo stesso sorgere; infatti, il movimento di arretramento del *Dasein* proviene dal niente e lo caratterizza: questo arretramento espelle e *rinvia* gli enti, li congeda cosicché non è più nessuno di loro in particolare ad essere percepito dal *Dasein* come minaccia, ma lo sono tutti quanti nella loro indifferenziazione. Dunque l'arretramento come "rinvio" – cioè come espulsione – indica allo stesso tempo l'indifferenziazione dell'ente che affonda e il "rinvio" – cioè l'indicazione – all'ente nella sua totalità. Rinvio (cioè espulsione) rinviante (cioè che indica, che assegna), il niente svolge una duplice funzione nei confronti dell'ente: lo espelle per rimandare ad esso nella sua totalità e per designare, in questa totalità assente, ciò che angoscia in quanto affonda, in quanto cioè sta per non essere. L'ambiguità di questo duplice rinvio non conferma soltanto l'indeterminazione costitutiva del fenomeno del nulla, ma mette in luce soprattutto che il nulla sorge dal rinvio di ogni ente all'ente nella sua totalità. Ora, con *Essere e tempo* il rin-

---

6. *Ivi*, p. 66.

7. M. HEIDEGGER, *Poscritto* a WM, p. 260.

8. WM, p. 69.

vio riceve uno statuto fenomenologico, caratterizzato dalla struttura dell'“in vista di”; una tale struttura di rinvio definisce anche il fenomeno inteso in primo luogo come apparenza (*Erscheinung*): “Apparenza designa un rapporto di riferimento nell'ente stesso, tale che il *riferente* è in grado di assolvere la sua funzione possibile solo se si manifesta in se stesso, se è fenomeno”<sup>9</sup>. Il rinvio caratterizza dunque un tipo di fenomeno, l'apparenza, che deve ancora mostrarsi in se stessa per darsi come fenomeno in senso assoluto. Poiché il nulla appare secondo un rinvio, esso non appare che come una *Erscheinung*, non come fenomeno in senso assoluto; esso resterà dunque fenomenologicamente indeterminato fintanto che perverrà al fenomeno assoluto atto a mostrarlo in se stesso. Il nulla non è dunque il fenomeno ultimo di cui siamo in cerca: esso deve ancora compiere il rinvio che lo definisce in quanto fenomeno capace di mostrarsi in se stesso e a partire da se stesso. A che cosa è necessario rinviare l'apparizione del nulla, dal momento che esso stesso è definito come un puro rinvio? Questa domanda si impone alla nostra attenzione per la sua pura necessità concettuale, facendo così emergere una difficoltà testuale notevole. Infatti, in *Che cos'è metafisica?* Heidegger mette spesso in correlazione l'angoscia col nulla: “L'angoscia rivela il niente”, “il nulla stesso ridotto a niente”<sup>10</sup>. Quanto al nulla, esso appare come l'indice della trascendenza del *Dasein*: “Tenendosi immerso nel niente, l'esser-ci è già sempre oltre l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza”<sup>11</sup>. Tuttavia, entrambe questi rinvii non coincidono pienamente con l'analisi dell'angoscia contenuta in *Essere e tempo*, anteriore alla conferenza del 1929 di soltanto due anni. Infatti, in *Essere e tempo*, la stessa analisi dell'angoscia come tonalità affettiva fondamentale rinvia l'apparizione del nulla all'*essere-nel-mondo*: “Ciò dinanzi a cui l'angoscia si angoscia, è l'*In-der-Welt-sein* stesso”: ciò significa che in questo caso non si tratta del “nulla totale”, ma soltanto di *un* nulla, del nulla dell'ente intramondano. L'angoscia mette cioè fuori gioco ogni ente semplicemente-presente, in modo che questo nulla meramente ontico apra l'accesso all'arretamento nei confronti del mondo in generale: l'affondare di ogni ente pone il *Dasein* di fronte alla *possibilità* stessa dell'ente utilizzabile in

---

9. SZ, p. 50.

10. WM, p. 67.

11. *Ivi*, p. 70.

generale, cioè del mondo stesso. Senza dubbio è legittimo parlare qui di nulla, ma a condizione di intenderlo come nulla ontico, che rinvia cioè al fenomeno della mondità del mondo. Il “nulla del mondo” non annulla il mondo, ma al contrario gli appartiene, vi riconduce, vi si pone di fronte: “[...] il davanti-a-che dell’angoscia è l’essere-nel-mondo come tale”<sup>12</sup>. Da queste analisi, Marion conclude che *Essere e tempo* non rinvia mai l’apparizione del nulla nell’angoscia al “fenomeno d’essere”, ma soltanto al mondo, all’*essere-nel-mondo* e dunque al *Dasein*. Come giustificare allora che la medesima analisi esistenziale possa, nel 1929, rinviare la stessa apparizione del nulla al fenomeno d’essere nella sua differenza con l’ente? La questione è così formulabile: se due rinvii – dal nulla al *Dasein* (1927) e dal nulla al fenomeno d’essere (1929) – entrano in concorrenza, quale dei due bisogna prediligere? Una sola considerazione è a nostro avviso sufficiente: se la conferenza del 1929 fosse stata in grado di raggiungere il fenomeno d’essere, Heidegger non avrebbe sentito la necessità di tornarvi con il *Poscritto* e con una serie di annotazioni che coprono un arco di almeno vent’anni (dal 1929 al 1949). Tra questi due rinvii, deve intervenire un lavoro ermeneutico teso all’esposizione fenomenologica del fenomeno d’essere: seguiamo Marion in tale lavoro interpretativo.

### §3. Rivendicazione e appello

Marion conclude, come si è visto poc’anzi, che l’angoscia non permette alcun accesso privilegiato al fenomeno d’essere, ma soltanto al nulla: quest’ultimo esige ancora un’interpretazione perché l’essere appaia a partire da esso. Anche in seguito alla radicalizzazione – che caratterizza la conferenza del 1929 – dell’analisi dell’angoscia in *Essere e tempo*, in primo luogo per la re-impostazione diretta della *Seinsfrage* (non più mediata dal *Dasein*) e infine per la sostituzione del nulla all’*essere-nel-mondo* come elemento a cui rinvia l’angoscia, rimane ancora un passo, forse il più pericoloso: quello che conduce dal nulla all’essere. Un tale passo va articolato in due nodi problematici: a) per quali motivi fenomenologici quest’ultimo passo interpretativo s’impone ineluttabilmente? b) secondo quale filo conduttore bisogna compierlo?

---

12. SZ, p. 233.

a) Per quanto riguarda il primo punto, la necessità fenomenologica di questa interpretazione risulta chiaramente dall'ultima fase a cui perviene l'angoscia: "Ogni cosa e noi stessi ci inabissiamo in un'indifferenza (*Gleichgültigkeit*)"<sup>13</sup>. L'angoscia è all'origine dell'indifferenziazione tra tutti gli enti, di quell'indistinzione che inghiotte anche il *Dasein*: se dunque il nulla deve apparire, non saprebbe farlo che attraverso la figura dell'indistinzione, in quanto è precisamente l'indifferenziazione dell'ente nella sua totalità a produrla<sup>14</sup>. Nell'angoscia, l'ente non rivolge più la parola al *Dasein*, esso indietreggia fino a svanire, smette di interpellarlo, di reclamarlo: l'indistinzione, che lo confonde con l'ente nella sua totalità, soffoca in esso il suono di qualunque parola o di qualunque richiamo. Così come un brusio sommerso non lascia percepire un suono determinato, il nulla rende gli enti muti dissolvendoli nell'ente in generale, poi fa tacere anche quest'ultimo e infine tace su se stesso. A questo punto, il silenzio del nulla, che non dice niente e non domanda niente a nessuno, non può che rimandare a se stesso: lo scarto tra il nulla e l'essere diventa problematico, in quanto il silenzio del nulla non può dire nient'altro che la propria indifferenziazione, il proprio nulla. Ma allora come può il nulla introdurre o rinviare a qualche altra istanza possibile, come il fenomeno d'essere di cui siamo in cerca? Come identificare il nulla come essere, se il nulla tace? Innanzitutto, occorre notare che Heidegger non identifica mai semplicemente il nulla con l'essere, ma ne mantiene sempre lo scarto: il nulla non equivale all'essere, ma ne costituisce "il velo"<sup>15</sup>. Il nulla offusca l'essere, anziché renderlo più visibile, maschera il fenomeno d'essere anziché condurre ad esso, la sua indistinzione non può rinviare come tale ad alcunché d'altro, e tantomeno all'essere. In questa prospettiva, il *Poscritto* a *Che cos'è metafisica?* si chiude all'insegna di una nuova aporia ancora tutta da percorrere: il fenomeno d'essere rimane ancora e sempre di là da venire. Lo scarto che si apre come un abisso silenzioso tra il nulla e l'essere è testimoniato ancora più nettamente dall'affermazione di Heidegger secondo cui "unico fra gli tutti gli altri enti, l'uomo, chiamato

---

13. WM, p. 67.

14. Una nota del 1949 precisa senza indugio: "L'ente non ci parla più" (WM, p. 67).

15. Il penultimo capoverso del *Poscritto* a WM, p. 266, pretende di enunciare un tale rinvio: "Uno dei luoghi essenziali del silenzio è l'angoscia nel senso dello sgomento in cui l'abisso del niente dispone l'uomo. Il niente come altro dall'ente è il velo dell'essere".

dalla voce dell'essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: che l'ente è"<sup>16</sup>. L'uomo, solo fra gli altri enti, accedrebbe così all'essere grazie alla propria trascendenza rispetto all'ente, fino a raggiungere la meraviglia del fenomeno d'essere, in quanto è in grado di ascoltare – e questo punto risulterà di fondamentale importanza – l'appello della voce dell'essere. Il punto è questo: dove si trova l'uomo che oltrepassa l'ente in risposta all'appello e alla voce dell'essere? Egli si trova nell'angoscia: "La disponibilità all'angoscia è il sì all'insistenza nel soddisfare la pretesa somma, la quale soltanto coglie nel segno l'essenza dell'uomo."<sup>17</sup> Ma se l'angoscia soffoca ogni parola nel momento in cui il nulla fa svanire ogni appello e ogni decisione, com'è possibile l'appello della voce dell'essere nella situazione di angoscia? Angoscia e nulla, sospendendo rispettivamente la parola e la distinzione fra gli enti, non mettono immediatamente e necessariamente tra parentesi la possibilità stessa del *Dasein* di essere interpellato dall'essere, dall'essere chiamato dalla voce dell'essere? Per quanto si ipotizzi che, anche in una situazione d'angoscia, permanga una minima possibilità per il *Dasein* di ascoltare la chiamata dell'essere, sarebbe comunque impossibile determinare con certezza che una tale chiamata provenga davvero dall'essere. Sempre nel *Poscritto* a *Che cos'è metafisica?*, Heidegger sembra ammettere l'irrimediabile scarto tra nulla ed essere proprio nel tentativo di ridurre un tale scarto: "Soltanto, anche questa [la privazione d'essere (*Seinslosigkeit*)] non è a sua volta, in quanto abbandono dell'essere, un niente di niente, poiché appartiene alla verità dell'essere che mai l'essere sia senza l'ente, e che mai un ente sia senza l'essere". Questa affermazione heideggeriana, com'è noto, non è esente da difficoltà. In primo luogo Heidegger ipotizza chiaramente che il nulla non si apra all'essere, rimanendo un "niente di niente", definitivamente prigioniero della privazione d'essere ed escluso da ogni interpretazione. Dopo poco, Heidegger scarta quest'ipotesi appoggiandosi sull'appartenenza reciproca e indissolubile di essere ed ente: mai l'uno senza l'altro. Tuttavia, in una situazione di angoscia, allorché l'essere permane in "un'essenza non ancora svelata"<sup>18</sup>, questa appartenenza reciproca resta dissimulata e si sottrae ad ogni attestazione fenomenale. Infine, nel 1949

---

16. WM, p. 261.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.



Heidegger modifica il testo del *Poscritto* del 1943 a proposito del rapporto ineguale tra essere ed ente; l'affermazione del 1943 – secondo cui l'essere è indipendente dall'ente, mentre invece l'ente non è mai senza l'essere – diventa: “appartiene alla verità dell'essere che mai l'essere spiega la sua essenza senza l'ente, e che mai un ente è senza l'essere”<sup>19</sup>. Cosa significa questa modifica? Evidentemente Heidegger vuole rinsaldare il legame tra essere ed ente, passando da una subordinazione ad un'implicazione reciproca: senza dubbio un tale rinforzo tende a compensare come una mancanza, un'insufficienza, quella costituita dall'equivalenza del nulla (dell'ente) con l'essere stesso. Questi indizi sono sufficienti per stabilire una prima e parziale conclusione: è necessaria un'interpretazione per raggiungere l'essere a partire dal nulla, il quale, in caso contrario, rischierebbe di costituire paradossalmente il fenomeno ultimo a cui la fenomenologia può pervenire.

b) S'impone dunque il secondo punto: lungo quale filo conduttore deve svilupparsi l'interpretazione del nulla? Quale istanza può intervenire dal momento che, in una situazione d'angoscia, nulla interpella più il *Dasein*? Marion fa notare a tal proposito che, nel *Poscritto*, Heidegger introduce una nozione forse capace di aprire una via nuova per l'interpretazione del nulla come essere: l'*Anspruch des Seins*, letteralmente la *rivendicazione dell'essere*. Ignorata nel 1929, soltanto essa può – sempre secondo Marion – strappare *Che cos'è metafisica?* da un esito irrimediabilmente aporetico. La rivendicazione che l'essere esercita sul *Dasein* deve riuscire laddove l'interpellazione dell'ente fallisce, ossia deve svelare il nulla come essere: poiché l'appello dell'ente si perde, svanisce, è necessario ricorrere all'appello dell'essere. Se il passaggio dal nulla all'essere è impraticabile muovendo dal nulla o dall'ente, bisogna tentare la transizione a partire dal termine ultimo, l'essere stesso: così lo scarto tra il nulla e l'essere non può essere affrontato se non a partire dal suo limite estremo, l'essere, il percorso inizia dalla fine, dall'appello dell'essere, e non dal suo inizio, il nulla in cui è immerso il *Dasein*. Tanto quest'ultimo si muove da se stesso all'essere quanto subisce la convocazione di un fenomeno che non ha ancora visto né conosciuto; conseguentemente, poiché soltanto la rivendicazione dell'essere rende possibile un'esperienza dell'essere, l'analitica esistenziale dell'angoscia si rivela insufficiente a manifestare il fenomeno d'essere. In sintesi, il passaggio

---

19. *Ivi*, p. 260.

dal nulla all'essere dipende dall'essere, e non dal nulla, né dall'ente: soltanto l'essere può chiamare all'essere. Alcuni passi del *Poscritto* lo confermano senza ambiguità. "La voce dell'essere (*die Stimme des Seins*) [...] reclama l'uomo nella sua essenza, affinché egli impari a esperire nel niente l'essere"<sup>20</sup>: l'esperienza dell'essere, perfino nel nulla, non risulta da un'analitica esistenziale dell'angoscia, né da un'ermeneutica del fenomeno del nulla, ma dall'irruzione dell'essere stesso, la cui voce convoca direttamente l'uomo. Aggiunge Heidegger:

Il pensare i cui pensieri non solo non calcolano, ma in generale sono determinati dall'altro rispetto all'ente, lo si chiami pensiero essenziale. E esso, invece di fare i conti con l'ente contando sull'ente, si prodiga nell'essere per la verità dell'essere. Questo pensiero risponde all'esigenza dell'essere, in quanto l'uomo affida la sua essenza storica alla semplicità di quell'unica necessità che obbliga non costringendo, ma creando il bisogno che viene soddisfatto nella libertà del sacrificio<sup>21</sup>.

Con chiarezza esemplare, Heidegger mostra il ruolo fondamentale della rivendicazione dell'essere: è quest'ultimo a convocare il pensiero non calcolante dell'uomo, e non l'uomo a rivendicare l'essere a partire dall'angoscia o dal nulla. Un tale rovesciamento viene tematizzato nella forma di una risposta che l'uomo può dare all'essere: tutta la sua essenza di *Dasein* è coinvolta in questa risposta, come un accoglimento rispondente alla chiamata dell'essere. Ma Heidegger si spinge ancora più in profondità introducendo la figura dell'*Ereignis*, l'evento, che – com'è noto – caratterizzerà tutta l'ultima fase del suo pensiero: "Il sacrificio è di casa nell'essenza dell'evento, in cui l'essere reclama l'uomo per la verità dell'essere"<sup>22</sup>. A questa affermazione contenuta nel *Poscritto* a *Che cos'è metafisica?*, fa eco un passo di *Tempo ed essere*: "Questa appartenenza riposa sulla trasappropriazione, cioè sulla dinamica di appropriazione reciproca che contrassegna l'evento. Grazie ad essa l'uomo è coinvolto nell'evento"<sup>23</sup>. L'*Ereignis* interviene dunque per

---

20. *Ivi*, p. 261.

21. *Ivi*, pp. 263-264.

22. M. HEIDEGGER, *Poscritto* a WM, p. 265. Riteniamo che il termine *sacrificio* sia troppo carico di implicazioni non direttamente riconducibili al pensiero heideggeriano: proponiamo pertanto di tradurre il tedesco *Opfer* con *offerta*, appoggiandoci anche alla traduzione francese *offrande*.

23. ZD, p. 29.

esercitare la rivendicazione dell'essere: in questo modo la rivendicazione dell'essere perviene all'uomo attraverso l'*Ereignis* stesso, l'eventualità dell'essere ne costituisce l'ultimo nome. Tuttavia, con l'*Ereignis* il centro di gravità di tutto il discorso inizia ad oscillare: l'analitica esistenziale, che pretendeva di risalire all'essere a partire dall'ente, tende a cedere la propria funzione centrale all'evento dell'essere, unica origine della propria fenomenalità – ammesso che vi sia ancora un fenomeno nell'*Es gibt* dell'*Ereignis*. Ciò significa che l'unico filo conduttore per l'interpretazione del nulla come essere proviene direttamente dall'essere e ci conduce all'*Ereignis*: il passaggio all'essere dipende unicamente dalla rivendicazione dell'essere stesso che richiama e interpellava l'uomo. A ben vedere, non è neppure possibile distinguere fenomenologicamente l'essere dalla propria rivendicazione: l'essere interviene *come e in quanto* rivendicazione. In ogni caso, soltanto l'attenzione e la risposta ad una tale rivendicazione permette una via d'accesso alla fenomenalità dell'essere, o meglio, *apre la fenomenalità all'essere*. L'essere si dà soltanto rivendicando l'uomo, si offre cioè soltanto come un'istanza a cui l'uomo può rispondere. Intendere questa rivendicazione come quella dell'essere, darle una risposta a misura della domanda stessa: ecco il sito filosofico originario entro cui si apre e si decide il *fenomeno d'essere*.

#### §4. Oltre l'angoscia: la noia

La riflessione di Marion sulla rivendicazione come via d'accesso fenomenologico all'essere non può non fare i conti con una questione urgente e inaggirabile: se l'*Ereignis* rivendica l'uomo a nome dell'essere, l'interpretazione del nulla come essere perviene finalmente a mostrare fenomenologicamente il fenomeno d'essere? Sorgono ancora alcuni dubbi, che conviene esaminare. *a)* L'essere, che nella rivendicazione sembra prendere la parola, non enuncia tuttavia niente, proprio come il nulla, o meglio, come afferma Heidegger, parla attraverso “una voce silenziosa”<sup>24</sup>; ora, parlando con questa voce “bianca”, inaudibile, si può ancora ammettere che parli? Se si ammette che un tale silenzio designi propriamente l'essere al di là di ogni specificazione ontica, rimane da

---

24. M. HEIDEGGER, *Poscritto* a WM, p. 261.

stabilire come poter distinguere il silenzio ontologico – autentica voce dell'essere – da quello meramente ontico. Insomma, cosa contraddistingue la voce dell'essere da quella del nulla come “deficienza ontica”? b) Una tale domanda risulta ancora più legittima se si considera che *Essere e tempo* aveva già analizzato il fenomeno dell'appello (*Ruf*), e in particolare quello della coscienza nei confronti del *Dasein*. Tuttavia, questo appello, lungi dal rivendicare il *Dasein* a nome dell'essere, non rinviava a nulla (al massimo rinviava al nulla). Scrive Heidegger: “La chiamata [...] chiama nel modo spaesato del *tacere*. E ciò perchè la voce della chiamata non giunge al richiamato assieme alle chiacchiere pubbliche del *Si*, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente*. [...] Il *Dasein* è allo stesso tempo il chiamante e il chiamato”<sup>25</sup>. L'appello della coscienza al *Dasein*, lungi dal condurre quest'ultimo dal nulla all'essere, lo blocca nella pura indeterminazione: *Essere e tempo* è allora in qualche modo costretto ad ammettere che “il senso ontologico della nullità (*Nichtheit*) di questa nullità (*Nichtigkeit*) esistenziale resta ancora oscuro”<sup>26</sup>. Se la rivendicazione rimane anonima nel 1927, può ben esserlo ancora nel 1929 e nel *Poscritto* del 1943. c) Se supponessimo che questo appello silenzioso non soffrisse di alcuna ambiguità e dicesse propriamente l'essere, la rivendicazione non avrebbe luogo in nessun modo: come sottolinea chiaramente il *Poscritto*, alla rivendicazione il *Dasein* deve rispondere con un'offerta a favore dell'essere, in sua eco e con profonda gratitudine. Conseguentemente, laddove echeggia il richiamo dell'essere e poiché si tratta di offrire un segno di gratitudine assolutamente non necessitato, la risposta può anche mancare, o venire meno<sup>27</sup>. Dinanzi alla rivendicazione, ne va sempre di una *scelta*, prima ancora di qualunque risposta: “Ci salvano soltanto la meditazione e la scelta intima: vogliamo o no essere esposti alla chiamata dell'essenziale?”<sup>28</sup> Se quindi la rivendicazione offre una vera domanda e apre ad un'autentica scelta, essa comporta necessariamente la possibilità del rifiuto: se il *Dasein* non ha orecchi per intende-

---

25. SZ, cit., p. 336.

26. *Ivi*, p. 346. Risulta significativa l'annotazione che Husserl pone a fianco del termine “oscuro” (*Dunkel*) sulla propria copia personale di *Essere e tempo*: “Sì!” (*Bemerkungen und Notizen zu Heideggers «Sein und Zeit»*, inedito conservato presso l'Archivio di Lovanio, citato da Marion in RD, p. 281).

27. Cfr. M. HEIDEGGER, *Poscritto* a WM, p. 264.

28. *Ivi*, p. 265.

re, allora l'essere stesso non si renderà udibile, né tantomeno il suo fenomeno manifesto.

Secondo Marion, se l'essere non si rende accessibile che attraverso la rivendicazione che esercita, e se tale rivendicazione non può domandare risposta senza esporsi alla possibilità di un rinnegamento, di un rifiuto di gratitudine, l'ermeneutica ontologica del nulla come essere può fallire, in quanto per compiersi *deve poter* fallire. Sappiamo che, in stato di angoscia, l'ente non ci dice più nulla; ora, è legittimo ammettere la possibilità che in questo caso non ci rivendichi più neppure l'essere, o meglio, che ci rivendichi invano, senza dirci – come l'ente – più nulla. Da un punto di vista fenomenologico, in una tale situazione si può intravedere l'ingresso di un nuovo esistenziale del *Dasein*, Marion ipotizza addirittura un *contro-esistenziale* che sospende la destinazione del *Dasein* all'essere, dandogli la possibilità di rifiutare l'appello quantunque compreso. A ben vedere, piuttosto che un nuovo momento dell'analitica esistenziale, si tratta di una sospensione generale della sua possibilità: il nulla a cui accede in ultima istanza il *Dasein* – in situazione di angoscia – può non condurlo all'essere stesso, in modo che il *Dasein* stesso si scopre non necessariamente in rapporto diretto con l'essere, ma con un'indistinzione più originaria di ogni indeterminazione ontica, in cui l'indecisione dinanzi alla “decisione anticipatrice” si trasforma in indecisione dell'essere a darsi immediatamente come fenomeno. In altri termini: la voce bianca della rivendicazione richiama davvero a nome dell'essere il *Dasein* o, attraverso il suo silenzio indistinto, non potrebbe far apparire un nuovo abisso, anteriore o comunque irriducibile all'essere? Una tale possibilità troverà la propria legittimità fenomenologica soltanto se si potrà rinvenire manifestamente questo contro-esistenziale. Marion lo identifica con la *noia*. Heidegger aveva già introdotto la nozione di *noia* in *Essere e tempo*, per rendere accessibile l'ente nella sua totalità *prima* di ricorrere all'angoscia come via d'accesso al nulla. Tuttavia, malgrado questo ruolo essenziale, egli l'aveva reclusa nei limiti di una funzione strettamente ontologica, quella cioè di mettere il *Dasein* faccia a faccia all'ente nella sua totalità<sup>29</sup>, dunque soltanto col compito di farlo progredire verso il fenomeno d'essere, senza tuttavia potervi mai pervenire. Ma a ben vedere – si interroga Marion ri-

---

29. Cfr. M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. Genova, Il Melangolo, 1992, p. 251.

flettendo su Heidegger – la noia si limita forse alla funzione ancillare di distoglierci da un ente particolare per porci dinanzi all’ente nella sua totalità? Ancora più radicalmente, la noia non potrebbe anche e soprattutto insorgere per liberarci dall’appello attraverso cui l’essere ci richiama? La noia non potrebbe, diversamente da ciò che accade nel pensiero heideggeriano, ripetere ontologicamente e con una potenza infinitamente maggiore ciò che Heidegger intende a livello ontico? E ancora, la noia non perviene a mettere il *Dasein* in una situazione in cui l’essere, e non solo l’ente, non ci dice più nulla? Che la noia possa disinteressarci della rivendicazione dell’essere su di noi, renderci sordi al proprio richiamo e senza alcuna gratitudine: ecco ciò che va mostrato. Un’altra noia, liberata dalla sua condizione ancillare, può essere messa in luce come tonalità affettiva ancora più fondamentale dell’angoscia, una sorta di “noia delle profondità” ancora più radicale e disarmante della “noia profonda”<sup>30</sup>.

Tentiamo di determinare fenomenologicamente la possibilità di questo *contro-esistenziale*, la noia, senza ovviamente fraintenderne la portata e il senso. In primo luogo, essa non va confusa col *nichilismo*, il cui attacco si rivolge sempre a dei *valori* da sostituire con nuovi valori; ora, qualunque valore nomina sempre degli enti, interpretati nella loro essenza dalla volontà di potenza – qui la lezione di Nietzsche è esemplare –, che mette fuori gioco i vecchi valori come inadeguati e inadeguabili alla verità per poi affermarne dei nuovi capaci finalmente di dominare l’unità dell’essere. In fin dei conti, il nichilismo afferma, forse ama il mondo *così com’è*; osserva Marion con un’espressione alquanto acuta: il nichilista saluta l’ente nella sua totalità con un “grande *Amen*”<sup>31</sup>. Al contrario, la noia non valuta, non afferma, non ama alcunché. E tantomeno va assimilata alla negazione, innanzitutto perché la negazione presuppone sempre la predicazione, dunque almeno l’essere come copula e la sostanza come sostrato, e in secondo luogo perché la negazione tradisce sempre una certa qual passione, desiderio o interesse: in altri termini, per la negazione l’eliminazione dell’ente rimane un desiderio che si nutre di se stesso. La noia invece non nega nulla, perché non si lascia raggiungere da alcun antagonista, da alcuno scontro, da alcuna alterità. Infine la noia non va confusa con l’angoscia, in quan-

---

30. RD, p. 284.

31. RD, p. 287.

to in quest'ultima l'ente viene a mancare, scivola nell'indeterminazione lasciando spazio all'ente nella sua totalità assente, dunque al nulla, mentre nella prima non è l'ente a sparire nell'indeterminazione – anzi esso continua a fare irruzione –, ma è il *Dasein* stesso che, annoiandosi, si allontana dall'ente, ignora i suoi richiami, si assenta per così dire dalla propria fatticità. Scrive Marion:

Così la noia si distingue tanto dal nichilismo che dalla negazione e dall'angoscia: non giudica né disprezza, non si oppone né predica, né tantomeno subisce gli attacchi del nulla. Come si esercita allora la potenza della noia? La noia lascia l'ente là dove si trova, senza negarlo, disprezzarlo o subirne l'attacco; abbandona serenamente l'ente a se stesso, come se non contasse nulla. Ma proprio un tale abbandono definisce la noia come situazione fondamentale: essa rende vano qualunque appello, mette il *Dasein* al riparo, rifiuta ogni esposizione, diserta lo scontro disertando il campo. Assente nei confronti dell'ente, dell'altro, addirittura dell'essere, il *Dasein* – per utilizzare una terminologia quotidiana – *non c'è per nessuno*, in modo tale che ciò che cede alla noia, in qualche modo *non è più*. La noia *odia* tutto ciò che è. Tuttavia tale odio non va inteso come una passione o un'intenzione, ma come un radicale disinteresse: colui che cede alla noia odia qualunque ente perché più nulla fa la differenza per lui, il disinteresse per le cose provoca la loro indifferenziazione. Così questa sospensione del mondo non manifesta alcun essere-nel-mondo, ma soltanto la dissoluzione della mondanità: la messa tra parentesi degli enti mondani non riduce alla regione della coscienza pura, come voleva Husserl, ma scopre che ogni coscienza può assentarsi<sup>32</sup>.

Queste considerazioni di Marion sulla noia hanno due conseguenze principali. a) *L'Io* che si annoia si abbandona alla noia, ma soprattutto si abbandona *tout court*. Ciò perché, non lasciandosi mai richiamare dall'ente, o meglio non consentendo mai di rispondergli, e non rispondendo neppure all'appello proveniente da se stesso e soltanto in vista di se stesso, egli abbandona tutto ciò per cui potrebbe ancora dirsi un *Io*, diventa impersonale, non dirà più *Io sono*, ma *Io è*, regredisce cioè al rango di uno spettatore disinteressato di un mondo ripudiato. *L'Io* che si abbandona nella noia non può né vuole ascoltare il minimo appello; paralizzato in un'inerzia insormontabile in quanto senza ragione né motivo, non può cedere ad alcuna domanda, ad alcuna offerta né preghiera; in questo silenzio di ogni interpellazione esterna, l'*Io* impersonale lascia perdere ogni traccia di sé: riprendendo una frase di Chateaubriand,

---

32. RD, pp. 286-287.

“mi accorgevo della mia esistenza soltanto per un profondo sentimento di noia”<sup>33</sup>. b) La noia, inghiottendo innanzitutto l’*Io*, dissolve anche gli enti intramondani. Non li distrugge, poiché li abbandona a loro stessi non ascoltandone il richiamo, li priva di ogni loro denominazione di ente poiché rinnega la propria funzione di ente nel cui essere ne va dell’essere di tutti gli altri enti. Senza dubbio, gli enti sono ancora dinanzi all’*Io*, ma ormai tutto esiste invano per lui, che è assente per tutto il mondo vivente. L’*Io* annoiato abbandona così l’ente come se niente fosse. *Come se niente fosse*: espressione ammirevole, che mette l’ente in rapporto diretto col nulla, al quale tuttavia non si riduce in virtù della forza strana di quel *come se*. Se la noia è in grado di sviluppare una tale forza da odiare tutto ciò che è, se riesce a far abbandonare l’*Io* e gli enti, non metterà allora fuori gioco qualunque appello? Ma se soltanto la rivendicazione dell’essere rende possibile l’ermeneutica del nulla come essere, l’esclusione di ogni appello da parte della noia non impedisce allora di accedere all’essere a partire dal nulla? In altri termini, la noia non offusca forse il fenomeno d’essere che l’angoscia pretendeva di rendere fenomenologicamente visibile?

## §5. La triplice riduzione

La noia, intesa fenomenologicamente da Marion come *contro-esistenziale*, sospende la rivendicazione che l’essere esercita sul *Dasein*. In altri termini, se il *Dasein* si definisce attraverso la propria apertura all’essere, cioè attraverso il proprio “e-statico stare dentro (*das ek-statische Innestehen*) nella verità dell’essere”<sup>34</sup>, se la noia provoca la diserzione dell’*Io* nei confronti di tutto ciò che è – precisamente perché odia qualunque ente, nel senso sopra precisato –, dobbiamo concludere in prima battuta che annoiandosi l’*Io* può sottrarsi al proprio destino di *Dasein*, sospendendo altresì ogni appello che lo coinvolga, ivi compreso quello dell’essere. Una soluzione del genere non può non provocare numerose obiezioni e riserve, proprio perché si muove in direzione opposta rispetto al percorso teorico heideggeriano. Tra queste, la più rilevante dal punto di vista fenomenologico è la seguente: questa nuova

---

33. F. DE CHATEAUBRIAND, *Renato*, trad. it. Milano, Rizzoli 1950, p. 47.

34. M. HEIDEGGER, *Lettera sull’umanismo*, in *Segnavia*, cit., p. 278.



analisi della noia può davvero riguardare anche la rivendicazione dell'essere nei confronti del *Dasein*, allo stesso titolo di qualunque altro appello proveniente da un ente? Sinteticamente, la noia sospende sia ontologicamente che onticamente? Legittimare fenomenologicamente l'applicazione della noia alla rivendicazione dell'essere richiede l'assunzione di almeno due tesi forti: a) che l'essere si offra alla fenomenalità in modo tale che la tonalità fondamentale della noia possa applicarvi in quanto tale; b) che il *Dasein* possa prolungare la tonalità affettiva della noia proprio in quanto è un ente caratterizzato ontologicamente e non solo onticamente. Rimangono dunque da verificare queste due tesi. L'essere è esposto alla possibilità della noia? Potrebbe bastare una risposta formale e radicale: se l'essere richiama, tale richiamo si espone, come ogni altro richiamo, all'indifferenza della noia che lo rifiuta. Inoltre, l'essere stesso si offre alla noia per un motivo fenomenologico essenziale: esso suscita e richiede lo *stupore* dinanzi a tutto ciò che è. È questa un'opinione di Platone e di Aristotele, che Heidegger riprende: "Unico fra gli tutti gli altri enti, l'uomo, chiamato dalla voce dell'essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: che l'ente è"<sup>35</sup>. Qui la meraviglia esige e suscita allo stesso tempo uno stupore che garantisce l'appello dell'essere: l'essere richiama, attraverso il proprio appello, l'attenzione, affinché la sorpresa che l'ente è riceva tutto la meraviglia che merita. L'appello e lo stupore svolgono una sola e unica funzione: predisporre il *Dasein* a ciò che gli è destinato e che, senza la meraviglia dinanzi all'essere dell'ente, quest'ultimo non potrebbe ricevere. In altri termini, il passaggio dall'essere alla propria fenomenalità esige che il *Dasein* vi presti attenzione, si presti lui stesso a ciò che si offre. In senso strettamente fenomenologico, la meraviglia diventa la condizione dello svelamento dell'essere, esattamente come l'ascolto della sua rivendicazione. Conseguentemente, la noia può esercitarsi ontologicamente sul fenomeno d'essere per due motivi: in primo luogo, in quanto diserzione che odia tutto ciò che è, la noia può rendere il *Dasein* sordo all'appello attraverso cui l'essere lo rivendica – per così dire noia dell'orecchio; inoltre, in quanto accecamento che non vuol vedere nulla, la noia può rendere il *Dasein* indifferente ad ogni meraviglia – per

---

35. M. HEIDEGGER, *Poscritto* a WM, p. 261 In epoca moderna, quest'opinione è condivisa ad esempio anche da Descartes (cfr. R. DESCARTES, *Le passioni dell'anima*, trad. it. Bari, Laterza, 1954, § 53).

così dire noia dell'occhio. Appello e meraviglia si espongono così ad una noia raddoppiata; sospendendoli si interrompe tutto ciò che essi rendono visibile e udibile, ossia il fenomeno d'essere.

Rimane la questione: in che senso il *Dasein* potrebbe esercitare la noia a titolo di determinazione ontologica? Non si tratta soltanto, come ipotizza lo stesso Heidegger nell'*Introduzione alla metafisica*<sup>36</sup>, dell'ipotesi che “noi diciamo no al nostro *Dasein*”, ma della possibilità che il *Dasein* stesso dica no al proprio essere, in modo tale da costituirsi come altro da quell'essere, o di nascondersi completamente in se stesso. Ma cosa significa propriamente che il *Dasein* rifiuti il proprio essere? Quest'affermazione non contraddice semplicemente la determinazione stessa del *Dasein* come esser-ci, come colui che non può non essere? Insomma, un *Dasein* che rifiuti il proprio essere non è forse una figura fenomenologicamente non attestata e non attestabile? Marion sostiene, al contrario, che “una delle caratteristiche più essenziali del *Dasein* offre il modo di pensare come questo stesso *Dasein* potrebbe in questo caso, attraverso la noia, sottrarsi al proprio essere”<sup>37</sup>. Infatti, il *Dasein* – secondo la ben nota definizione heideggeriana – è “quell'ente nel cui essere ne va dell'essere stesso”, cioè mette in gioco, nel modo d'essere dell'esistenza, non solo la propria sussistenza ontica, ma il proprio modo d'essere: in altri termini, “il gioco del *Dasein* con se stesso rende manifesto il gioco dell'essere con se stesso”<sup>38</sup>. Ora, questa dignità ontologica del *Dasein* offre due punti su cui è possibile che si eserciti la noia.

a) Da un lato, il modo d'essere proprio del *Dasein*, l'esistenza come possibilità, implica sempre – come Heidegger ammette – “una possibilità per lui stesso di essere o no se stesso”<sup>39</sup>, cioè la possibilità per il *Dasein* di esistere autenticamente o inautenticamente. Ma se essere se stesso significa accogliere l'apertura dell'essere permettendone lo svelamento, cioè rispondendo alla sua chiamata, la possibilità di non essere se stesso non è allora riconducibile ad una revoca dell'appello dell'essere? Non si tratta di esaltare l'inautenticità, ma di assumerla come possibilità ontologica di eguale livello dell'autenticità: essa rinvia ad un altro rapporto essenziale con l'essere, il rifiuto. Scrive Marion:

---

36. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., § 4.

37. RD, p. 292.

38. *Ibidem*.

39. SZ, p. 29

L'inautenticità non nega certo l'istanza del *Dasein* in se stessa, poiché essa la esemplifica ancora; ma ne sospende già il carattere essenziale: nega che il rinvio all'essere stesso costituisca la possibilità ultima di ciò che io sono. L'inautenticità si disinteressa della propria messa in gioco nel gioco dell'essere; essa pretende così di partecipare ad un gioco che non deve nulla all'essere o [...] *come se* l'essere non c'entrasse per nulla<sup>40</sup>.

b) Dall'altro lato, il modo d'essere del *Dasein* implica che "egli abbia da essere ogni volta il suo essere come il proprio"<sup>41</sup>. Il *Dasein* non è semplicemente ciò che è, ma gli è proprio, come un carattere tipico del suo modo d'essere, l'aver da essere: non è se stesso se non rivendicando che l'essere in gioco è il suo, se non prendendolo su di sé, dunque il *Dasein* è se stesso solo se si dona al gioco in cui la posta in gioco è l'essere stesso. L'*Io* assume su di sé il proprio *Dasein* solo esponendosi in prima persona all'essere, facendolo proprio senza riserve, o meglio abbandonandosi senza riserve al suo gioco. Ora, un tale aver-da-essere (l'essere come il proprio essere), osserva Marion, lascia intravedere un secondo anello debole della catena, che si ricollega in qualche modo al fenomeno d'essere: l'analitica esistenziale non può svilupparsi come fenomenologia dell'essere se il *Dasein* non accoglie il destino dell'essere come quello del proprio essere a titolo di ente. Ecco il punto di rottura. Se il *Dasein* dev'essere il proprio essere, a meno di ammettere un'oscura necessità di improba attestazione fenomenologica, esso può benissimo anche non esserlo, nel senso che può sottrarsi al gioco dell'essere come proprio gioco, come ciò che lo riguarda più direttamente: poiché il *Dasein* si costituisce anche in base al dover-essere, ha la possibilità di non ritenere l'essere che dovrebbe essere come ciò che gli è più proprio. La noia può allora intervenire in quel preciso punto. Odiando l'essere, la noia distrae il *Dasein* dal proprio dover-essere. Tuttavia, questa volta la noia potrebbe operare a favore dell'autenticità poiché, distogliendo il *Dasein* dall'essere che dovrebbe essere, tende a liberarlo affinché si offra ad una sua proprietà più essenziale, cioè lascia che esso si costituisca come il *-ci*, dunque per un'istanza ulteriore all'essere dell'ente. In questo modo, sospendendo la rivendicazione dell'essere rivolta al *Dasein*, la noia non solo si iscrive a pieno titolo nei momenti fondamentali dell'analitica esistenziale, ma soprattutto riapre l'intera

---

40. RD, pp. 292-293.

41. SZ, p. 30.

questione del *Dasein*, insinuando la possibilità che un *altro*, ancora più originario dell'essere in quanto capace di sospenderne la rivendicazione, contenga la possibilità stessa del *-ci*. Scrive Marion, in un passo alquanto complesso ma allo stesso tempo decisivo:

Colui che non ha da essere – poiché la noia lo dispensa da rispondere alla rivendicazione dell'essere come di ciò che gli è proprio – non rompe tuttavia totalmente col *Dasein*. Tenta di succedergli nel possesso, dunque nell'identificazione del *-ci*: perché il *-ci*, che *Io* sono, si mantiene *là*? Quando il *-ci* si determina come un *Dasein*, un *esser-ci*, si mantiene come *-ci* per essere, dunque più essenzialmente per l'essere; infatti, l'essere lo rivendica e la rivendicazione dell'essere destina il *-ci* a tale essere, a mantenersi come *esser-ci*. Se la noia libera il *-ci* dall'appello dell'essere, non lo affranca se non per esporlo meglio al richiamo di un appello totalmente diverso; così, il *-ci* liberato si espone alla possibilità non ontologica di un'altra rivendicazione, che lo qualificerebbe per mantenersi in favore di un *altro* – di un *altro* favore<sup>42</sup>.

Nella prospettiva di Marion, si tratta qui di delineare una nuova apertura fenomenologica ulteriore a quella husserliana e a quella heideggeriana, rinvenire cioè un sito filosofico ancora più originario rispetto all'*Io* trascendentale e alla chiamata attraverso cui l'essere rivendica e interpella il *Dasein*. Infatti, l'ingiunzione al *Dasein* "ascolta!" non si pone come *un* appello fra altri possibili nel nome o in vista di questa o quell'autorità originaria, ma performa l'appello come tale – la chiamata a presentarsi dinanzi all'appello stesso, con la sola intenzione di attenersi e di esporvisi. L'appello stesso interviene come tale, senza o prima di qualunque altro messaggio, con la sola intenzione di sorprendere colui che non lo attendeva: il modello dell'appello si esercita quindi ben prima la rivendicazione dell'essere, e in modo più ampio. Prima che l'essere abbia rivendicato il *Dasein*, la *pura forma dell'appello* lo ha già interpellato. Un simile passo indietro *al di là* della rivendicazione dell'essere, ammesso che possa di fatto compiersi, pone in primo luogo una questione di diritto: si tratterebbe ancora di una situazione autenticamente fenomenologica o non rinuncia alle basilari esigenze metodologiche di una "scienza rigorosa"? La risposta non può che essere una e una sola: l'oltrepassamento della rivendicazione dell'essere da parte della pura forma dell'appello appartiene al campo fenomenologico esattamente per la stessa ragione che ha permesso all'a-

---

42. RD, p. 294. [corsivo nostro].

nalitica del *Dasein* di sostituirsi alla costituzione dell'*Io* trascendentale. Scrive Marion:

L'apertura husserliana così come il nuovo inizio heideggeriano procedono seguendo la riduzione, in due figure, certo differenti ma ugualmente fenomenologiche. Ora la riconduzione della rivendicazione dell'essere alla forma pura dell'appello [...] ripete ancora la riduzione: più essenziale della riduzione degli oggetti alla coscienza di un *Io*, interveniva la loro riduzione al rango di enti, quindi la riduzione degli enti al *Dasein* come solo ente ontologico; più essenziale ancora si affermava la riduzione di ogni ente all'essere, il cui svelamento si gioca proprio nella forma dell'appello rivolto al *Dasein*; più essenziale infine di questa rivendicazione appare finalmente la riduzione di qualunque rivendicazione alla forma pura dell'appello. Dopo la riduzione trascendentale e la riduzione esistenziale, interviene la riduzione dell'appello e all'appello<sup>43</sup>.

Si tratta di un punto di estrema importanza per le sorti della fenomenologia: ciò che ha reso possibile la costituzione dell'*Io* trascendentale husserliano e l'analitica del *Dasein* è questa figura fenomenologica originaria, la forma pura dell'appello, senza la quale non si darebbe la possibilità di rapportarsi agli enti intramondani e all'essere stesso. In definitiva, ciò che si dà lo fa innanzitutto in quanto appello originario, e si dà a colui che risponde a sua volta all'appello e nella forma pura di una conferma dell'appello stesso. La rivendicazione stessa dell'essere non può interpellare il *Dasein* se non assumendo tale forma pura – che tuttavia Heidegger ha sempre taciuto. La riduzione trascendentale non poteva dare alcun oggetto all'*Io*, se quest'ultimo non avesse ammesso la donazione rivoltagli come perfetta effettività, secondo il “principio di tutti i principi”. L'appello appare così come lo schema originario delle due riduzioni – trascendentale e ontologica – proprio perché esso soltanto permette di ricondurre all'*Io* o all'essere in quanto chiede di rispondere, di rivolgersi a ciò che l'appello dà: rispondere all'appello significa, in ultima analisi, rivolgersi e abbandonarsi. In quanto pura riduzione, perfetta riconduzione ad un elemento più originario, la pura forma dell'appello è a tutti gli effetti considerabile come l'ultima – dunque la prima, la più originaria – figura fenomenologica.

---

43. RD, p. 296.

## §6. Oltre l'ontologia: l'io fuori essere

Come si è visto, la noia fa apparire l'appello come tale, nella sua forma pura, nella quale si compie l'ultima riduzione fenomenologica: nulla si dà come un fenomeno se non vi è una risposta alla rivendicazione originaria. L'ente e l'essere dell'ente non fanno alcuna eccezione: secondo Marion, in questa terza riduzione l'essere è ridotto alla *donazione*<sup>44</sup>, che a sua volta richiede una risposta del *Dasein*. Sospendendo l'*Anspruch des Seins*, la noia conferma che l'*Anspruch* precede e rende possibile il *Sein*: la pura forma dell'appello opera prima di ogni specificazione, ivi compresa quella dell'essere. Rimane tuttavia da determinare ciò che, prima o senza l'essere, rende manifesto l'appello: né *Io* trascendentale/costituente, né *Dasein*, chi è colui che risponde all'appello attraverso cui avviene la donazione? La rivendicazione *mi* interpella prima ancora che io possa dire *Io*: essa mi ha preso e compreso nominandomi come un *me* (all'accusativo). Infatti, come potrei rispondere ad una rivendicazione se non con un "Eccomi! Parla!?" La pura forma dell'appello parla solo in prima persona e dunque mi libera dall'*Io* trascendentale in quanto mi istituisce come un *me*<sup>45</sup>. Come si è visto, si può esercitare una tale analisi sul *Dasein*: prima di mettersi in gioco nel proprio essere secondo il gioco di manifestazione/occultamento dell'essere stesso, il *Dasein* deve porsi in ascolto dell'*Anspruch des Seins* e abbandonarvi. Così si espone come il *-ci* offerto all'essere in risposta alla rivendicazione di quest'ultimo: solo la rivendicazione può costituire e suscitare un *-ci*, assegnando e consegnando il *Dasein* all'essere e convocando l'uomo a questo *-ci* attraverso cui l'essere si fa spazio in lui. Riconoscendosi determinato come un *Dasein*, l'uomo non ammette affatto alcuna dipendenza dall'essere, ma unicamente dalla rivendicazione che lo costituisce come un *-ci* per l'essere. In sintesi, e letteralmente, il *Dasein* stesso contraddice la definizione strettamente ontologica

---

44. È ormai noto il vasto dibattito sulla scelta di Marion di tradurre con *donation* (sostantivo corrispondente al verbo *donner*, che in francese significa *dare* ma anche *donare*) la *Gegebenheit* husserliana; per un inquadramento approfondito di tale dibattito rimandiamo a C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004 e a G. FERRETTI, *Fenomenologia della donazione. A proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Perugia, Morlacchi, 2002.

45. Cfr. RD, p. 298.

dell'uomo poiché il *–ci* precede e determina sempre l'essere, e mai viceversa. Infatti, come afferma Marion,

il *Dasein* non si espone all'essere per divenirne il sito se non in quanto si consegna all'appello che lo convoca – a nome dell'essere. L'irriducibilità della rivendicazione a qualsiasi specificazione (dell'essere, dell'altro, del Padre, ecc.) non stabilisce la legittimità del *Dasein*, se non esigendo di pensarlo a partire dal *–ci* in lui, piuttosto che dal proprio *essere* (o di qualche altra istanza): bisognerà imparare a leggere *Dasein* più come *Da(sein)* che come *(da)Sein*, come il *–ci* dell'essere più che come l'essere nel suo *–ci*; l'essere non domina sul *Dasein* come un padrone sulla propria terra, ma come un viandante accolto da un ospite – a cui ha prima chiesto ospitalità<sup>46</sup>.

Una tale priorità del *–ci* rispetto all'essere impone di pensare il *Da-sein* a partire dall'istanza che lo rivendica: convocato nell'appello e dall'appello, istituito in un *–ci* locativo, il *Dasein* rinuncia ad ogni uso del nominativo che non si riduca all'atto di consegna in persona alla convocazione; tuttavia, questo nominativo si declina ben presto in un accusativo che, condannato a comparire in persona all'udienza, rimane determinato interamente dall'appello, in quanto non fa altro che rispondervi. Tra il locativo del *–ci* e l'accusativo del *me*, la rivendicazione determina queste due istanze dell'*io* in modo tale che quest'ultimo deve rinunciare ad ogni autarchia e ammettersi quindi come essenzialmente alterato. L'ampiezza di una tale alterazione permette ancora di parlare dell'*io*, non foss'altro di una sua traccia? Affermare la priorità della rivendicazione sull'essere e sull'ente non conduce in definitiva a dissolvere l'*io* come interlocutore dell'appello? A ben vedere, la domanda contiene già la risposta: l'interlocutore si identifica con colui che risponde, la rivendicazione non chiama in causa nessun altro interlocutore rispetto a quello che interpella, l'*interpellato*<sup>47</sup>. Soffermiamoci un istante sulla descrizione fenomenologica dell'*interpellato* così come la conduce Marion nella conclusione di *Riduzione e donazione*.

a) L'*interpellato* si caratterizza in quanto riceve sempre una convocazione da parte dell'appello: non solo essa gli si manifesta per così dire *di fronte*, ma lo raggiunge toccandolo direttamente. Egli esperisce se stesso come l'*interpellato* nella misura in cui è raggiunto dalla con-

---

46. *Ivi*, p. 299.

47. Cfr. RD, p. 300.

vocazione, ma quest'ultima non influisce in alcun modo sulla risposta – che si realizzi come adesione o diserzione – che egli sta per dare, ma si limita a “registrare” il fatto della rivendicazione. Conseguentemente, l'interpellato riconosce, ammettendo di essere stato raggiunto dalla rivendicazione, di aver rinunciato definitivamente all'autarchia onnicomprensiva di una soggettività assoluta. Questa apertura all'alterità – qualunque essa sia – precede qualsiasi forma di intenzionalità o di *essere-nel-mondo*, in qualche modo le mette fuori gioco: l'interpellato si scopre un soggetto già sempre derivato da una relazione, un soggetto senza soggettività. Non resta che il convocato, l'interpellato dalla rivendicazione. b) L'interpellato viene sorpreso. Non bisogna tuttavia intendere la sorpresa come uno stupore o come l'opposto di ogni estensione estatica – tanto quella dell'intenzionalità che quella della “decisione antipatrice” – poiché, se l'estasi istituisce il soggetto *fuori da se stesso*, non lo esteriorizza mai se non a partire da se stesso e predisponendolo a ritornare su se stesso: ne deriva che una tale estasi conferma il soggetto nella sua funzione di polo originario. Al contrario, la sorpresa pervade l'interpellato a partire da un luogo e di un evento assolutamente estranei, come per annullare ogni pretesa di un soggetto da costituire o ricostruire: la sorpresa assale l'interpellato proprio in quanto lo spossa di ogni soggettività trascendentale, e in ultima analisi lo comprende a partire e in un evento che l'interpellato non capisce in nessun modo [...]. Letteralmente, la sorpresa vieta all'interpellato di comprendere la convocazione che tuttavia egli riceve. c) L'interpellato, destituito della propria autarchia e colto dalla sorpresa dell'appello, non si dissolve nell'indifferenza, né sparisce nell'indistinzione: tanto come *me* (accusativo) che come *-ci* (locativo), è occupato a rispondere alla convocazione che enuncia silenziosamente la rivendicazione: “*Ascolta!*” Di conseguenza, proprio perché egli si pone come un *io* solo in virtù di una tale convocazione che lo sorprende, l'interpellato può tanto più percepirsi come un *se stesso* quanto più la rivendicazione lo stimola a decidersi per essa o contro di essa. Scrive Marion: “Il nome proprio non può essere proclamato se non all'appello – attraverso l'appello dell'altro. In breve, la rivendicazione non distrugge l'irriducibile identità con se stessi costituendo ogni *io* in me ma, al contrario, la rimarca e la provoca”<sup>48</sup>. d) L'interpellato va inteso a partire da ciò che l'antico linguaggio giuridi-

---

48. *Ivi*, p. 301.



co definiva giudizio interlocutorio: “Ordinare che una cosa sarà provata o verificata, prima che ci si pronunci definitivamente sull'affare”<sup>49</sup>. L'interpellato si trova così esposto ad un giudizio interlocutorio; prima di ogni questione di diritto – su ciò che egli è, sulla propria soggettività trascendentale e su ciò che costituisce, ecc. – bisogna rispondere ad una questione di fatto: quale rivendicazione lo sorprende originariamente? Il *factum* di questa rivendicazione decide, paradossalmente come un *a priori* originario, dell'orizzonte in cui ogni forma di rivendicazione o di appello diventerà pensabile. Una sorta di fatticità originaria precede quindi la teoria, tuttavia non si tratta della gettatezza del *Dasein*, ma della fatticità assolutamente altra e antecedente della rivendicazione che mi convoca sorprendendomi in prima persona.

Secondo questa descrizione di Marion, questi quattro caratteri della rivendicazione – convocazione, sorpresa, identificazione e fatticità – istituiscono l'interpellato come tale, senza alcun altro presupposto della pura forma dell'appello. Tuttavia, rimane un punto da chiarire: chi o cosa rivendica l'interpellato? Che si tratti di Dio, dell'essere, dell'auto-afezione, non significa altro che inasprire la difficoltà, anziché risolverla, in quanto l'interpellato diverrebbe un'istanza derivata, regionale e secondaria: per utilizzare un'immagine musicale, si tratterebbe di una mera *variazione* sul tema della soggettività. Questa obiezione si fonda, a ben vedere, sulla presupposizione illusoria che sia necessario essere in grado di nominare l'istanza che compie la rivendicazione per poterne accogliere l'appello. Se invece si segue rigorosamente il percorso fenomenologico della riduzione, ci si rende conto facilmente che io mi riconosco come interpellato molto prima di avere coscienza non solo, eventualmente, della mia soggettività, ma soprattutto di chi o cosa mi interpella. Scrive ancora Marion:

L'imprecisione, l'indecisione, addirittura la confusione dell'istanza rivendicatrice attesta piuttosto che all'origine si trova la pura forma dell'appello, come tale. La sorpresa sorprende, precisamente perché essa sorprende colui che ne ignora la voce e l'intento; io mi scopro interpellato proprio perché non conosco, nell'istante della rivendicazione, né chi, né cosa [mi interpell]. Infatti, soltanto l'indeterminazione dell'istanza rivendicatrice rende possibile la rivendicazione che, altrimenti, non sorprenderebbe e dunque non suscite-

---

49. Marion cita a questo proposito E. LITTRE, *Dictionnaire de la langue française*, Librairie Hachette et C. 1962 (prima ed. 1883), alla voce *interloqué*.

rebbe alcun interpellato. Questo *a priori* si esercita tanto meglio quanto meno si identifica, poiché non consiste in altro che nel suo puro riconoscimento da parte dell'interpellato. La rivendicazione stessa si attesta nel riconoscimento, da parte dell'interpellato, che incorre una rivendicazione. [...] L'autarchia del soggetto si scopre inizialmente ferita dal fatto che un appello l'ha già raggiunta e sconfitta. Senza sapere né attraverso chi o cosa, io *mi* percepisco sin dall'origine come già sempre interpellato<sup>50</sup>.

## §7. Appello, riduzione e donazione

Compiuta l'ultima riduzione, che abbiamo visto condurre alla pura forma dell'appello in cui non più il *Dasein* ma un *io fuori essere* si esperisce in quanto interpellato da una rivendicazione di cui non conosce la provenienza, Marion conclude *Réduction et donation* con un breve paragrafo, intitolato *Le figure della donazione*, che crea non poche difficoltà al lettore, in quanto introduce – quasi come un “finale ad effetto”<sup>51</sup> – il problema della *donazione*, che da questo momento in poi, e innanzitutto nel successivo saggio *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, diventa l'orizzonte unico entro cui pensare la data-tà del fenomeno. La difficoltà sorge nell'apparente salto concettuale dalla pura forma dell'appello come risultato della terza riduzione fenomenologica all'equazione – destinata a diventare un *Leitmotiv* del pensiero successivo di Marion – “autant de réduction, autant de donation”, *tanta riduzione, altrettanta donazione*. È questo un nodo problematico di notevole importanza su cui lo stesso Marion, dopo questo breve paragrafo, non è più ritornato: che rapporto intercorre tra la pura forma dell'appello e la donazione? Solo riuscendo a mettere in relazione questi due termini l'apertura, o meglio le aperture costitutive della fenomenologia possono giungere a compimento, cioè tracciare una via rigorosa e feconda verso la fenomenalità del fenomeno. Ripercorriamo allora il paragrafo conclusivo di *Réduction et donation*, al fine di rinvenire ermeneuticamente la possibilità di una relazione fenomenologica tra la pura forma dell'appello e la donazione.

“Tanta apparenza, altrettanto essere”: questa tesi, originariamente

---

50. *Ivi*, p. 302.

51. È questa l'opinione anche di C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, cit.

formulata da Herbart ma ripresa da Husserl e Heidegger, mostra il principale tratto costitutivo della fenomenologia: prima di ogni discriminazione tra illusione e realtà, tra l'apparenza e il fenomeno, interviene ciò che appare in quanto già è, anche se non fosse nulla di più di un tale apparire. Tuttavia, questa tesi presuppone un altro principio: ciò che appare non sarebbe in grado di pervenire allo statuto di fenomeno se l'apparire non corrispondesse già sempre al compimento dell'essere. L'essere si mostra nel fenomeno in quanto ciò che appare, che si fa visibile. Apparire non è sufficiente per essere, se ciò che appare non si desse già perfettamente e completamente apparendo; tuttavia, ciò che appare non si dà completamente per il solo fatto che si dà, ma solo in quanto si riduce alla propria donazione per la coscienza. "Così la donazione si svela in modo direttamente proporzionale alla riduzione: più la riduzione si radicalizza, più si amplia la donazione"<sup>52</sup>. In altri termini, e secondo una proporzionalità non più diretta ma inversa, la riduzione si radicalizza quanto più (si) riduce ad un punto di riferimento sempre più originario e incondizionato, mentre la donazione si allarga ad un campo sempre più vasto quanto più diminuisce la quantità di condizioni che impone al fenomeno. "Più la riduzione (si) riduce, più estende la donazione"<sup>53</sup>. La formula "tanta apparenza, altrettanto essere" va dunque ripensata e riformulata in questi termini: "tanta riduzione, altrettanto donazione". Come si è visto, le riduzioni fenomenologiche sono essenzialmente di tre tipi. La prima è di tipo *trascendentale* – quale che sia la sua forma: cartesiana, kantiana, husserliana –, cioè equivale ad una costituzione di oggetti per un *Io* intenzionale, costituente e trascendentale: tale riduzione conduce alla datità di oggetti costituiti, escludendo tutto ciò che non si lascia ricondurre all'oggettività, come ad esempio i diversi modi d'essere (della coscienza, del mondo, ecc.). La seconda riduzione è di tipo *esistenziale* – corrisponde a quella heideggeriana – in quanto prende avvio a partire dal *Dasein*, e *ontologica*, in quanto riformula la questione dell'essere. Riducendo l'*Io* al *Dasein* secondo il proprio *essere-nel-mondo* e, attraverso l'angoscia, riconducendo quest'ultimo fino alla propria trascendenza rispetto all'ente nella sua totalità, questa riduzione tenta di raggiungere la datità dei diversi modi d'essere, dunque la differenza ontologica. L'ultima riduzione, verso cui le prime due tendono,

---

52. RD, p. 303.

53. *Ibidem*.

propriamente non è, in quanto l'appello che esercita non proviene più dall'orizzonte dell'essere (né dell'oggettività), ma dalla pura forma dell'appello: essa riduce alla figura fenomenologica dell'interpellato, conducendo ogni *Io* e ogni *Dasein* alla sua pura posizione di uditore preceduto e istituito dall'appello, assoluto in quanto indeterminato. Scrive Marion in un passo decisivo:

Essa [la terza riduzione] *don*a il dono stesso: il dono di rispondere o di sottrarsi alla rivendicazione dell'appello. [...] L'assenza originaria di condizioni e di determinazioni della rivendicazione le permette di rivolgersi, senza alcun limite, tanto a ciò che non si oggettiva quanto a ciò che si oggettiva, tanto a ciò che non ha da essere quanto a ciò che dev'essere. L'ultima riduzione riduce all'interpellato, e pertanto dà tutto ciò che può interpellare ed essere interpellato<sup>54</sup> [c.n.]

Marion sembra qui ammettere che la riduzione alla forma pura dell'appello permetta l'accesso ad un sito fenomenologico originario in cui la *Gegebenheit* si rende visibile nella sua purezza; tuttavia, egli stesso ammette che rimane da comprendere precisamente e concettualmente come il fatto puro dell'appello possa permettere la più radicale riduzione – dunque la più grande donazione, prima e al di là dell'oggettività e della questione dell'essere. Ma per pensare la donazione come tale – come originariamente incondizionata –, sarà necessario elaborare dei “paradossi rigorosi e nuovi”<sup>55</sup>. Nel passo conclusivo di *Réduction et don* Marion ammette la necessità di pensare a fondo il rapporto tra la pura forma dell'appello e la donazione, assegnando questo compito ad una riflessione successiva; eppure otto anni dopo, *Dato che* lascia pressoché indiscusso questo punto, per dedicarsi completamente alla donazione in quanto tale e alle sue dinamiche fenomenologiche. La questione che ci si deve porre a questo punto è la seguente: la riduzione alla forma dell'appello conduce *tout court* alla donazione? Oppure è la donazione che ha già da sempre guidato e orientato le varie tappe della riduzione? E in quest'ultimo caso, quale cogenza fenomenologica possiede il principio “tanta riduzione, altrettanta donazione”?

---

54. *Ivi*, p. 305.

55. *Ibidem*.

### §7.1. *Gegebenheit, Gegenständlichkeit*, donazione

Come si è già notato, il percorso seguito da Marion in *Réduction et donation* è quasi completamente concentrato sui tre tipi di riduzione fenomenologica, fino a giungere al termine del saggio alla nozione di *pura forma dell'appello*. In *extremis*, Marion lega quest'ultima alla donazione attraverso una relazione di proporzionalità diretta: "tanta riduzione, altrettanta donazione." Ciononostante, la donazione non sembra scaturire dalla riduzione, a meno di ipotizzare un rapporto di totale identità tra donazione e forma pura dell'appello, cosa che Marion non esplicita mai; se si guarda invece a *Réduction et donation* e a *Dato che* nella loro intima unità – come un unico progetto di rifondazione della fenomenologia *con* e *oltre* Husserl –, diventa più agevole accorgersi che il primo testo – in cui vengono destituite<sup>56</sup> sia le ontologie regionali husserliane sia l'ontologia heideggeriana – costituisce una sorta di grande momento preparatorio alla fenomenologia del dono. In altri termini, la riflessione su Husserl e la destituzione dell'ontologia permettono a Marion di accedere, attraverso tre differenti e progressive fasi di riduzione, ad un luogo originario ulteriore all'*Io* trascendentale husserliano e al *Dasein* heideggeriano in cui la fenomenalità si rende visibile in quanto donazione. Questo spiegherebbe la ragione per cui tutto *Réduction et donation* è impegnato a dipanare le fila delle (tre) riduzioni, mentre *Dato che*, una volta compiuta la terza riduzione alla pura forma dell'appello, si muove già dal suo avvio entro l'orizzonte della donazione e a partire da essa. In particolare, il principio "tanta riduzione, altrettanta donazione" viene elaborato da Marion in diretto confronto con la nozione husserliana di *Gegebenheit*: esaminiamo dunque le prime sezioni di *Dato che* al fine di mostrare questa relazione diretta, che tuttavia non è di identità, tra *Gegebenheit* – abitualmente tradotta con *datità* – e donazione. La nostra ipotesi è che il principio della donazione – scaturito dalla riflessione sulla *Gegebenheit* husserliana – guidi Marion sin dall'inizio e tutto il percorso di *Réduction et donation* costituisca il tentativo di pervenire ad un luogo teorico originario – *ultra*-trascendentale e

---

56. Del resto, il progetto di destituzione dell'ontologia ha occupato Marion sin da *Dio senza l'essere*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1984 (ultima ed. 2007); cfr. anche J.-L. MARION, *De la mort de Dieu aux noms Divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique*, in D. BOURG, *L'être et dieu*, Paris, Ed. Du Cerf, 1982.

*ultra-ontologico* – in cui la donazione possa essere pensata radicalmente. Quest’ipotesi ermeneutica, nella nostra prospettiva, è l’unica a rendere ragione della scarsa presenza della donazione in *Réduction et donation* e della relazione tra forma pura dell’appello e donazione.

“Soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Seyn”: “tanto apparire quanto essere”; volendo ristabilire la dignità ontica dell’apparire, esso la riabilita a tal punto da opporla all’essere stesso; Husserl consacra così un’opposizione platonica perfettamente tradizionale e il primato così riconosciuto all’apparire che diventa il solo volto dell’essere, lo lascia ancora del tutto indeterminato: che opera deve compiere, dunque, l’apparire, perché esso possa, non appena semplicemente apparire, mettere in evidenza l’essere stesso? Come oltrepassa lo statuto della semplice apparenza, per divenire la manifestazione stessa di ciò che è? Come potrebbe l’apparire, in quest’indeterminazione, far comparire ciò che è?<sup>57</sup>

Così Marion commenta il principio di Herbart in apertura di *Dato che*, contestando l’opposizione tradizionale tra apparire ed essere che impedisce, secondo lui, di comprendere radicalmente l’apparire stesso. A ben vedere il principio potrebbe essere interpretato non nel senso della separazione tra apparire ed essere ma nell’intendere l’essere come *ciò che appare*, senza leggerlo alla luce dell’opposizione tradizionale che Marion individua – beninteso, *contro* l’intenzione dello stesso Husserl, che con la formulazione del principio “tanto apparire quanto essere” intendeva proprio superare l’opposizione suddetta. La scelta radicale di Marion, il nucleo irriducibile del suo pensiero e il presupposto senza il quale non si darebbe possibilità di pensare fenomenologicamente la donazione, è quella di “pensare l’apparire dei fenomeni in quanto donazione, perché *ciò che si manifesta, innanzitutto si dà*”<sup>58</sup>. Per Marion, si tratta dunque di pensare a fondo il rapporto tra il fenomeno come ciò che si mostra e i modi di datità; il nodo concettuale di partenza non può essere che l’intreccio di *Reduktion* e *Gegebenheit*<sup>59</sup> attraverso cui Husserl cerca “l’essenza della conoscenza e la rivendicazione di validità

---

57. ED, pp. 8-9.

58. Cfr. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, cit., pp. 42-43.

59. Nella riflessione su tale intreccio, Marion senza dubbio predilige in *Dato che* – in misura molto maggiore rispetto a RD – le lezioni husserliane contenute in IP, in cui il legame tra riduzione e *Gegebenheit* è posto in primo piano.

propria di tale essenza”<sup>60</sup>. Per Husserl l’obiettivo della fenomenologia è condurre il fenomeno all’immediata datità diretta (*direkte Selbstgegebenheit*) – che Marion indica con *présence en personne* o *donnée en personne* –; ma ogni conoscenza è subordinata all’*epoché* per cui nulla di trascendente la coscienza dev’essere fatto valere come datità, e per cui nessuna donazione può essere originariamente data se non attraverso la riduzione. Ecco allora che la “datità di un fenomeno ridotto in quanto tale è una datità assoluta e indubitabile”<sup>61</sup> raggiunta per riduzione: la questione fondamentale è, per Husserl, quella di rinvenire datità assolute oltre cui non sia possibile risalire fenomenologicamente, cioè isolare il luogo originario in cui sono date “le cose stesse”. Chiaramente, questo luogo fenomenologico in cui cogliere il fenomeno nella sua datità originaria non è l’ontologia, caduta sotto la riduzione, ma la coscienza trascendentale. La vicenda della rottura – interna alla fenomenologia – tra Husserl e Heidegger è nota: per il secondo, la riduzione husserliana conduce ad un fenomeno senza alcuno sfondo, in cui la *Gegebenheit* è *de iure* assoluta e cieca dinanzi alla vera fenomenalità del fenomeno, cioè l’essere. La fenomenalità è per Heidegger ciò per cui il fenomeno è tale, mentre per Husserl, che pone in primo piano l’intuizione donatrice, essa sembra spostarsi dal fenomeno alla coscienza intenzionale. Nel celeberrimo § 7 di *Essere e tempo*, il fenomeno è *ciò che si mostra da sé solo*: non si può dunque non notare come Marion assuma l’interpretazione heideggeriana del fenomeno e la giochi contro l’impostazione trascendentale husserliana.

Eppure, nota Marion, anche in Husserl si affaccia un’ontologia. Nelle *Meditazioni cartesiane* e nel terzo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, un’ontologia sembra proporsi al vaglio di Husserl: se nelle *Meditazioni cartesiane* essa è ancora indecisa, nelle *Idee* essa viene definita nel suo orizzonte più indeterminato ma più universale. Husserl avrebbe identificato un senso proprio dell’ontologia nella *Gegeständlichkeit*, tradotto con *oggettività* o *oggettualità*, ma che Marion rende con *objectité*, in italiano *oggettività*: essa indica lo sfondo grazie a cui gli oggetti sono tali, rimanda ad una regione prima e indeterminata, un’ontologia formale in quanto *a priori*, vera e propria “scienza eidetica dell’oggetto in generale”<sup>62</sup>. Ancora più

---

60. IP, p. 68.

61. *Ivi*, p. 83.

62. Cfr. IRP, § 10.

radicalmente, Husserl ammette che la *Gegeständlichkeit* è un'essenza completamente vuota, una pura forma che si addice ad ogni essenza possibile e che nella sua vuota universalità "subordina a sé anche le più elevate generalità materiali"<sup>63</sup>. Per Husserl, pur cadendo sotto la riduzione, l'ontologia rimane per così dire "di fronte" alla fenomenologia, perdendo certo il proprio primato rispetto a quest'ultima ma continuando ad intrecciarvisi. Nonostante la destituzione dell'ontologia, la permanenza della *Gegeständlichkeit* rimane ininterrogata, ed è proprio quando si tratta di interrogare la datità ultima degli oggetti che in Husserl riemerge l'oscillazione irrisolta tra *Gegebenheit* e *Gegeständlichkeit*: in altri termini, sebbene originariamente donatrice sia l'intuizione, lo sfondo ultimo – seppur vuoto e indeterminato, meramente formale – per cui i fenomeni sono tali è l'*oggettività*. È a questo punto che Marion va *oltre* Husserl: la *Gegeständlichkeit* che Husserl mantiene ancora va destituita affinché la *Gegebenheit* originaria possa liberare tutte le proprie possibilità. Proprio in questa destituzione radicale dell'ontologia formale husserliana – così come dell'ontologia esistenziale heideggeriana – risiede il primo punto di tangenza tra *Réduction et donation* e *Dato che*: tuttavia, il secondo saggio va ben oltre la destituzione dell'ontologia, in quanto la questione della *Gegeständlichkeit* è già letta in funzione della donazione. La donazione del fenomeno, secondo Marion, non dev'essere preceduta da null'altro se non da se stessa, e soprattutto non dev'essere pensata alla luce di un'ontologia intesa come presupposto della donazione dell'essente stesso. È proprio nella destituzione di quest'ontologia che risiede il contributo fenomenologico più originale di Marion: come ha acutamente osservato Carla Canullo, "*questa posta in gioco* rovescia fenomenologicamente la fenomenologia stessa: che la possibilità, in fenomenologia, superi l'effettività (secondo l'eredità *malgré tout* heideggeriana di *Réduction et donation*), significa aprire l'Io ad *ogni* possibilità. E ciò è possibile destituendo *ogni* ontologia attraverso la riduzione, unico percorso che si intreccia con la donazione"<sup>64</sup>.

---

63. *Ivi*, p. 28.

64. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, cit., pp. 50-51.



## §8. Fenomenologia della donazione

La prospettiva fenomenologica di Marion, come si è avuto modo di notare, si muove all'interno del pensiero di Husserl e di Heidegger esplorandone i nodi problematici, mostrandone le strategie e le difficoltà, ma procedendo oltre nel tentativo di "rifondare" la fenomenologia, nel senso – a nostro avviso il più fecondo – che ripeterne il gesto fondatore significa non tanto dedicarsi ad una pratica filologica interna alla fenomenologia storica ma seguirne tutti i percorsi possibili, facendone fecondare i plessi concettuali ancora insondati: seguire lo spirito della fenomenologia significa condurla ai suoi esiti ultimi e più radicali, anche quando ciò comporti la destituzione dei principi consolidati della fenomenologia storica. Scrive Marion: "Non si va oltre un pensiero autentico rifiutandolo, ma ripetendolo, ossia prendendone gli strumenti dei quali si avvale per pensare, andando con esso al di là di questo stesso pensiero"<sup>65</sup>. Ebbene, Marion assume questo principio in modo radicale, in quanto per lui rifondare la fenomenologia significa *rovesciarla* con l'intento di *tentare la donazione*<sup>66</sup>: rovesciamento della fenomenologia, dunque, come tentativo di inverarla discutendone a fondo i problemi e le questioni irrisolte; rovesciamento come apertura di questioni che, nell'essere continuamente riproposte, rimangono sempre possibili; rovesciamento, infine, come rifondazione attraverso il ripensamento dei suoi principi e delle questioni per le quali "ne va" della sua stessa possibilità. Rovesciamento e nuova fondazione della fenomenologia costituiscono due aspetti dell'unico gesto fenomenologico che si è descritto poc'anzi: *tentare la donazione*.

Ampliare la fenomenalità a partire dalla donazione, ecco il progetto con cui Marion intende rifondare la fenomenologia *con e oltre* Husserl e Heidegger. Ma quale idea di misura può mettere in gioco un tale ampliamento? La donazione non *misura*, non definisce, non determina perché, se lo facesse, limiterebbe la fenomenalità, facendo fallire immediatamente il tentativo che muove Marion sin dall'inizio. Essa non impone neppure

---

65. RD, p. 10.

66. Assumiamo nuovamente la tesi di C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, cit., di cui il presente paragrafo è fortemente debitore; quest'idea del *rovesciamento* della fenomenologia – in particolare di quella francese – come suo ultimo compimento è stata sostenuta da molte voci; si veda ad esempio U. PERONE, *Prefazione* a I. POMA, *Le eresie della fenomenologia*, Napoli, Esi, 1996.

re una *dis-misura*, sulla quale non sarebbe possibile misurare il fenomeno e che porrebbe il fenomeno come suo semplice opposto, scavando un solco incolmabile tra fenomeno e donazione infinita. La donazione *de-misura*, ossia offre una misura che non fissa barriere o limiti ma che, nel momento in cui rende la fenomenalità a se stessa, la amplia e la apre; come afferma acutamente Carla Canullo, la donazione *de-misura* in quanto dà e allo stesso tempo toglie la misura: la dà perché pone la fenomenalità, ma la toglie perché non ne impedisce mai l'ampliamento e l'amplificazione.

La questione che va posta a questo punto è: *chi o che cosa* “dà” la donazione? Si tratta di una domanda forse fuorviante, in quanto potrebbe rimandare ad una causalità trascendente donatrice<sup>67</sup>, ricomponendo così la più classica delle categorie metafisiche, la causalità. Si tratta ovviamente di una possibilità che Marion esclude in quanto, nella sua prospettiva, il termine francese *donation*, così come il verbo *donner*, contiene un'apertura connessa al fatto che esso indica contemporaneamente l'azione donatrice e l'oggetto donato. Ma, ancora più radicalmente, da ampliare è anche il senso dell'azione e dell'oggetto, un senso nuovo e complesso che non possiamo *non tentare di comprendere*, relativo alla possibilità di intendere *donation* come *donazione* o *cosa donata* e *donner* come *dare* o *donare*. Alla domanda sul *chi o cosa* compie la donazione, non si può rispondere se non che essa è tentata dal suo stesso tentarsi, dal suo polisemico generarsi che dà forma e materia alla *Gegebenheit*. Proprio attorno ai molteplici significati della donazione è sorta, com'è noto, un'ampia discussione, coincisa pressochè con l'uscita di *Réduction et donation* nel 1989. In quel testo, Marion – destando scandalo tra i fenomenologi “ortodossi” – traduce con *donazione* il termine husserliano *Gegebenheit*, colto nel suo intreccio con la riduzione; le ragioni di questa scelta si trovano in *Dato che*, ma non si tratta soltanto di un problema di traduzione: posto quanto abbiamo osservato precedentemente a proposito della destituzione dell'ontologia in *Réduction et donation* e, in particolare, della destituzione della *Gegenständlichkeit* husserliana intesa come paradigma ininterrogato della *Gegebenheit*, emerge chiaramente come quest'ultima sia ben altra cosa dalla *donazione*. Nata dalla destituzione di ogni ontologia, la donazione è il punto principale di questa

---

67. È questa, in sostanza, la ben nota critica mossa a Marion da D. Janicaud in Id., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991.

nuova fenomenologia “eretica”: alla base della scelta di Marion di tradurre *Gegebenheit* con *donazione* c’è già una decisione interpretativa forte, che si fonda sul suo tentativo di pensare la donazione al di là di ogni dimensione ontologica o trascendentale. Dopo il percorso seguito, possiamo confermare l’ipotesi che avevamo avanzato a proposito del “salto” tematico che intercorre tra *Réduction et donation* e *Dato che*: intendere la fenomenalità in termini di donazione costituisce il tentativo fenomenologico che muove Marion sin dalla stesura di *Réduction et donation*, prova ne è la traduzione di *Gegebenheit* con *donation*, già fortemente interpretativa e carica di implicazioni non riconducibili esclusivamente a Husserl. Tuttavia, per tentare radicalmente la donazione Marion aveva bisogno di destituire ogni ontologia (husserliana o heideggeriana), impresa a cui consacra il saggio del 1989, che si configura perciò come un confronto e superamento della fenomenologia *storica*, ossia un passaggio obbligato verso *la propria proposta fenomenologica*, contenuta in *Dato che*. Ecco perché, giova ricordarlo, la *donazione*, sebbene nasca dal confronto coi temi husserliani, in primo luogo quello della *Gegebenheit*, non è la *Gegebenheit*, e ciò per due motivi che occorre sottolineare: *a)* Marion opera uno slittamento dell’immanenza dalla coscienza trascendentale husserliana alla fenomenalità dei fenomeni; *b)* la donazione è assolutamente incondizionata, un *primum* assoluto. Ciò significa che il fenomeno non si mostra perché *altro* o *altri* lo rendono visibile, ma perché, nel fenomeno stesso, l’apparire e ciò che appare si costituiscono come l’indice di un unico movimento di risalita alla visibilità.

Tutte queste ragioni connotano la fenomenologia di Marion in senso rigorosamente *epistemologico*, motivo per cui la donazione non rimanda, almeno in prima istanza ad alcuna dimensione *etica*. O meglio: pensare epistemologicamente la donazione non esclude che si possa allargare la riflessione in campo etico, ma questo non è l’intento di Marion. L’ipotesi epistemologica non rinvia ad alcuna istanza trascendente donatrice, ma si attesta ad un livello *esclusivamente* immanente: in questa prospettiva, ogni critica alla fenomenologia della donazione che faccia leva su un suo implicito rimando alla trascendenza – è il caso, ad esempio, di Janicaud<sup>68</sup> – misconosce *ab origine* la portata epistemologica della donazione. Inoltre, sul piano strettamente fenomenologico, è necessario mettere tra parentesi – ossia ridurre – *ogni trascendenza*,

---

68. Cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, cit.

mettere in atto un'*epochè* volta a eliminare dal fenomeno ogni aspetto non riconducibile alla donazione. Scrive Marion:

Accedere al fenomeno come dato esigerebbe, allora, di ricondurne il vissuto di coscienza ridotto a un apparire intenzionale tale che non lo determini nient'altro che la donazione, in modo che esso possa apparire solo in quanto dato – senza alcun residuo non dato. Allora, sulla superficie di un tale fenomeno puramente dato apparirebbe, per contraccollo, la donazione stessa, secondo il fatto che essa metterebbe in scena questo fenomeno in quanto dato (*donnée*). Identificare il correlato intenzionale di un fenomeno come e a un dato, senza rinviarlo subito sull'oggetto o sull'ente, né affidare ad essi troppo presto la sua fenomenalità – questi sono i termini del nostro problema. In sintesi, potremmo fare apparire un fenomeno puramente e strettamente dato, senza resto e che debba tutta la sua fenomenalità alla donazione?<sup>69</sup>

Come ricorda ancora Carla Canullo, se la donazione può essere colta soltanto nella *piega del dato*, a tentarla può essere soltanto il *dato* stesso: diciamo appositamente “tentarla” e non “spiegarla”, poiché non vi è passaggio o momento della radicalità fenomenologica che non si presenti contemporaneamente al *dato epistemologico*. La figura della *piega del dato* introdotta da Marion è particolarmente significativa in quanto descrive perfettamente il movimento che rinvia costantemente la *donnée* alla donazione: il *dato* fenomenologico è originario rispetto all'oggetto o all'ente e indica la fenomenalità del fenomeno in quanto data nell'incondizionatezza della donazione attraverso il processo fenomenologico della riduzione. A tal proposito, Marion parla anche di *privilegio di donazione*, cioè della priorità del diritto assoluto dei fenomeni a mostrarsi e a essere pensati in termini di donazione. Tuttavia, soltanto una riduzione ben calibrata può rendere efficace la donazione, la cui forza epistemologica dev'essere ancora mostrata in tutta la sua radicalità.

Riprendiamo, a conclusione del presente capitolo, i principali risultati delle indagini fenomenologiche di Marion. Come si è osservato, in *Réduction et donation* Marion ha elaborato una propria figura di riduzione fenomenologica, la riduzione alla *pura forma dell'appello*. Alla riduzione trascendentale husserliana e a quella esistenziale heideggeriana, viene giustapposta la riduzione *all'appello e dell'appello*, secondo cui il

---

69. ED, p. 47.

punto fenomenologico più originario è l'essere esposti e "nulla arriva a darsi come fenomeno se una risposta non vi si dà come ad una rivendicazione originaria"<sup>70</sup>. Ma se nel saggio del 1989 Marion chiarisce la sua posizione nei confronti della fenomenologia storica per poi condurne il percorso sino alla terza riduzione (appunto all'appello), in *Dato che* è la donazione stessa a mettere in atto la riduzione e i due termini, prima legati da una semplice congiunzione, divengono ora espressione di un inscindibile rapporto: riduzione e donazione si richiamano reciprocamente. Marion, tuttavia, non intende identificare *tout court* riduzione e donazione per appiattirle una sull'altra ma, al contrario, affermare che la loro differenza si risolve nell'*unico movimento* messo in moto dalla donazione: nel movimento, dunque, e non nella donazione stessa. In altri termini, richiamando una felice espressione di Carla Canullo, *tentandosi, la donazione riduce se stessa*: il rovesciamento tematico compiuto in *Réduction et donation*, in cui non è più il soggetto a compiere la riduzione ma l'accesso al fenomeno è dato solo nella risposta alla sua convocazione, si radicalizza ancora nell'orizzonte di un unico movimento la cui origine unica è la donazione. In questa prospettiva, è agevole comprendere la ragione per cui Marion prediliga, tra i testi di Husserl, *L'idea di fenomenologia*, in cui *Reduktion* e *Gegebenheit* sono strettamente connesse: "Solo attraverso una riduzione, che noi vogliamo appunto chiamare riduzione fenomenologica, conseguono una datità assoluta (*absolute Gegebenheit*) che non presenta più nulla di ciò che è trascendenza"<sup>71</sup>, dove la sfera delle datità assolute rappresentata dalle *cogitationes* costituisce l'immanenza nella e della coscienza. Nella prospettiva di Marion interprete di Husserl, il gesto iniziatore della fenomenologia è la riduzione, perché solo tramite essa si mette in moto la donazione, la quale tuttavia è "strappata" all'immanenza della coscienza e viene pensata – *altrove* e *altrimenti* – come immanenza dei fenomeni alla fenomenalità<sup>72</sup>. Il movi-

---

70. RD, p. 297.

71. IP, p. 77.

72. Tra le accuse mosse alla fenomenologia di Marion, vi è quella di essere una *fenomenologia in eccesso*, ossia di arrivare ad un eccesso di presenza, inizio e fine del movimento di riduzione che lo pone. A tal proposito, e solo tangenzialmente, è doveroso segnalare le osservazioni di Fink, che pone all'origine l'*assenza*, la *Un-Gegebenheit*, e di Richir, che rovescia il principio di Marion in *tanta più riduzione, quanta meno donazione*: secondo Richir, la riduzione arriva ad un punto che non è un *dato* presente e ultimo, ma è assenza all'origine che legittima *de iure* la messa in atto di tutte le costituzioni e costruzioni.

mento in cui si intrecciano riduzione e donazione si rivela intimamente coerente con il motto husserliano “alle cose stesse!”; tuttavia, tale movimento è assoluto, cioè sciolto da ogni condizione, si costituisce come il tentarsi della donazione *nella* riduzione affinché i fenomeni pervengano alla visibilità. Solo la donazione pone se stessa, e solo nella riduzione risiede il principale auto-darsi della donazione, non posta da null’altro che da sé. Può stupire il silenzio pressoché totale di *Dato che* a proposito della riduzione, ma forse esso è riconducibile al fatto che essa è *già* in atto nella donazione, *rendendola*, permettendone l’*ad-vento*<sup>73</sup>, la manifestazione, la risalita allo statuto di fenomeno. Sebbene Marion non affermi mai l’identità di riduzione e donazione, il movimento che le coinvolge è reciproco e indissolubile.

L’elaborazione teorica di Marion conduce la donazione, incondizionata e illimitata, unico principio libero della risalita dei fenomeni alla visibilità – processo che egli definisce *anamorfosi*<sup>74</sup> – sino alla soglia dell’*impossibile*, della donazione assoluta del fenomeno *en personne*<sup>75</sup>. Nei termini espressi da Marion, si tratta qui di “tracciare il legame necessario per il quale «ciò che si mostra innanzitutto si dà» e di liberare il peso del sé (*soi*) tramite il quale soltanto la donazione convalida la manifestazione”<sup>76</sup>. Questo sé è il sé del fenomeno, che ad-veniendo, facendo per così dire irruzione, istituisce il ricevente – quello che in *Dato che* sarà definito *adonato*. Il sé del fenomeno è la sua fenomenalità ampliata a *de-misura* di donazione nella riduzione: pertanto è quest’ultima a tentare la donazione in quanto consente alla *Gegebenheit* di offrirsi a partire da se stessa, al di là dei presupposti della fenomenologia storica. Come si è vi-

---

73. Gli accenni rapidi che Marion dà della donazione come *afflato adveniente* in *L’événement ou le phénomène advenant* (in J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, pp. 35-63) sembrano andare in questa direzione. Tale *afflato adveniente* si configura come il darsi incessante, nella riduzione, della possibilità fenomenologica del dato. La traduzione del francese *événement* – normalmente reso con *evento* sulla scia della traduzione dell’*Ereignis* heideggeriano – con *advento*, che contiene il rimando al costante presentarsi della donazione e il suo risalire fenomenologicamente alla visibilità, è senz’altro una della proposte più originali che Carla Canullo avanza in Id., *La fenomenologia rovesciata*, cit., p. 128.

74. Cfr. il *Libro III* di ED.

75. Più precisamente, Marion utilizza la nozione di *donazione saturante*, cui segue quella di *fenomeno saturo*.

76. J.L. MARION, *L’événement ou le phénomène advenant*, in *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, cit., p. 56.

sto, l'appello è la forma pura di ogni riduzione in quanto costituisce il fenomenologico originario in cui ogni fenomeno si dà, imponendosi in una chiamata, accadendo in un ad-vento. Si tratta di una riduzione perché “niente giunge a darsi come fenomeno se una risposta non si dà ad esso (s'y adonne) come ad una rivendicazione originaria”<sup>77</sup>. Ora, si potrebbe domandare: la risposta all'appello non è forse una condizione di questa riduzione? E in che cosa si differenzia dall'*Anspruch des Seins* heideggeriano, termine di confronto irrinunciabile per questa riduzione? La differenza, secondo Marion, risiede ancora una volta nell'infinita possibilità sprigionata dalla forma dell'appello: quest'ultimo non è più *appello dell'essere*, ma è convocazione, *chiamata tout court*. *Tanta riduzione, altrettanta donazione*: questa è la riduzione che tenta la donazione riducendo la fenomenalità, al di là di ogni coscienza trascendentale e di ogni ontologia alla pura convocazione dell'appello. Il buon esito della riduzione non consiste nell'arrivare ad un residuo puro della coscienza ma nel rendere possibile la donazione. Si profila allora l'idea fenomenologica che segna lo scarto tra questa fenomenologia e altri tentativi: la riduzione non è più da intendersi come gesto della coscienza verso la coscienza ma è appello *in cui si dà ciò che dà* secondo un unico movimento che istituisce ad un tempo la coscienza e la fenomenalità. La donazione è tentabile e tentata in quanto il suo movimento e quello della riduzione sono un unico atto, nel quale viene sondata la *possibilità* che la fenomenalità dei fenomeni vibri all'unisono con la donazione. Affinché tale possibilità *si dia*, la riduzione – oltre a *dover essere possibile* – non può essere esercitata dalla coscienza trascendentale ma deve configurarsi come *appello* proveniente dal fenomeno stesso, e mai come residuo trascendentale. Si deve trattare, in ultima analisi, dell'appello del e al *dato fenomenologico* nella sua *piega* costitutiva, che nasconde il rimando costante alla donazione. La donazione come apertura di infinite possibilità è ben più di una *capacità di* assumere figure e potenzialità diverse: essa è *principio epistemologico* nel senso in cui questo termine è stato qui impiegato, ossia come *condizione della possibilità che i fenomeni si diano*; infine, essa costituisce il principio per cui i fenomeni sono tali, ossia ciò che li riguarda di diritto, la loro possibilità fenomenologica più pura e liberata da ogni forma di trascendenza. Concludiamo richiamando un pas-

---

77. RD, p. 297.

so di Heidegger – di cui Marion è profondamente debitore<sup>78</sup> – che racchiude perfettamente il senso del lavoro e della pratica fenomenologica:

E oggi? L'epoca della fenomenologia sembra essere finita. La si ritiene già come qualcosa di passato, che può essere caratterizzato solo storiograficamente accanto ad altri indirizzi filosofici. Ma la fenomenologia in ciò che le è proprio non è affatto un indirizzo filosofico. Essa è la possibilità del pensiero – possibilità che si modifica a tempo debito e solo perciò permane come tale – di corrispondere all'appello di ciò che si dà a pensare (*dem Anspruch des zu Denkenden*). Se la fenomenologia è così esperita e salvaguardata, allora essa può sparire come voce filosofica a favore della cosa del pensiero (*der Sache des Denkens*), la cui manifestatività (*Offenbarkeit*) resta un mistero (*Geheimnis*)<sup>79</sup>.

---

78. È con una battuta di spirito che Marion, in occasione del seminario svoltosi a Torino nel novembre 2006 nell'ambito delle attività della Scuola di Alta Formazione Filosofica (diretta da Ugo Perone), ha sinteticamente descritto il proprio rapporto con Heidegger: "Ha sempre ragione. Anche quando ha torto".

79. M. HEIDEGGER, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, in ZD, p. 201.



## CAPITOLO QUARTO

### IL DONO E L'IMPOSSIBILE. IN DIALOGO CON HEIDEGGER, DERRIDA E MARION

#### §1. “Apostoli” dell'impossibile

Nei due capitoli precedenti si è scelto di seguire i percorsi teorici di Derrida e Marion, i quali, a partire dalla riflessione sui nodi teorici sia sulle aporie della fenomenologia *storica* – ma con l'intento preciso di procedere *oltre* la fenomenologia di Husserl e di Heidegger – hanno tracciato sentieri molto diversi. Come si è visto, in *Réduction et donation* e in *Dato che*, Marion propone di estendere la fenomenologia sino alle sue estreme possibilità, fino alla soglia di un *impossibile* – la donazione totale del fenomeno a partire da se stesso – che le condizioni di possibilità imposte dalla metafisica e dall'ontologia dichiarano inaccessibile per principio: in quest'impresa teorica, egli libera le infinite potenzialità di quel sito fenomenologico originario in cui i fenomeni si danno nell'unica e incondizionata donazione, al di là di ogni comprensione in termini trascendentali o ontologici, dunque al di là sia dell'*Io* trascendentale husserliano sia dell'essere heideggeriano. Derrida, non meno sedotto da Marion da questo *impossibile*, è tuttavia diffidente nei confronti della possibilità che i fenomeni si mostrino, dunque nella lettura della *Gegebenheit* husserliana in termini di donazione. Per Derrida, l'*impossibile* non è mai *dato*, in quanto è sempre *differito*. La decostruzione risponde al desiderio di un qualche cosa di imprevedibile e imprevisto, di qualche cosa che è sempre là *à venir* e che ci inquieta sebbene ci attragga segretamente verso di sé<sup>1</sup>: essa si muove nell'oscurità,

---

1. In un interessante articolo, del quale il presente paragrafo riprende il titolo, J.D. Caputo, in riferimento ad un incontro tra Derrida e Marion avvenuto nel 1999 presso l'Indiana University, osserva: “La decostruzione è desiderio di un Messia che non appare mai,

procede tentennando, produce una *semi-fenomenologia*, o meglio una fenomenologia che si *auto-interrompe* nell'attesa di un *totalmente altro* la cui presenza è sempre di nuovo differita. Con un'immagine che richiama la dimensione religiosa, senz'altro presente in entrambi gli autori, ma che tuttavia abbiamo scelto di mantenere ai margini della nostra ricerca, si potrebbe affermare che le prospettive fenomenologiche di Marion e Derrida sottendono due *figure messianiche* distinte, a cui corrispondono due differenti esperienze dell'impossibile: la prima ha il suo centro nell'idea di un Messia incarnato, che è *già stato dato*, di una sua trasfigurazione nell'icona di un Dio invisibile, di un impossibile – in quanto sovrabbondante di fenomenalità – ed estremo dono di Dio, mentre la seconda declina nell'immagine più oscura di un Messia che deve ancora venire, inimmaginabile, che non si può prefigurare e che non *sarà mai dato*<sup>2</sup>. La decostruzione corrisponde ad un'estrema coscienza della propria contingenza, di intendere i fenomeni, al fine di mantenersi costantemente disponibile per la venuta dell'imprevedibile e dell'inimmaginabile, per *l'invenzione del totalmente altro*. Questa struttura di attesa incessante nei confronti di ciò che Derrida chiama – richiamando una nozione heideggeriana – *l'evento* di ciò che viene<sup>3</sup>, è spesso indicata dallo stesso Derrida nei termini di un'attesa *messianica*<sup>4</sup>. Si potrebbe allora affermare che la decostruzione è, da parte a parte, un'*affermazione messianica della venuta dell'impossibile*.

Sono sufficienti queste brevi osservazioni per comprendere come le proposte teoriche di Derrida e di Marion, sebbene pervengano ad esiti profondamente differenti, non siano leggibili in termini di opposizione assoluta o di indifferenza ma, proprio in ragione della loro radice fenomenologica, si stringano in un rapporto dialettico in cui i termini del-

---

di uno spirito sottile o uno spettro che le luci crude della realtà annienterebbero. L'impossibilità strutturale del suo *esser dato*, per riprendere la felice espressione di Marion, è precisamente ciò che rende questo Messia possibile, ciò che nutre il nostro desiderio e mantiene aperto il futuro. La decostruzione non si dispera per questa impossibilità; non si tratta di una fine ma di un inizio, poiché *iniziamo dall'impossibile*" (J.D. CAPUTO, *Apôtres de l'impossible*, "Philosophie", 78 (2003), p. 33 [trad. nostra]).

2. Va da sé che questa distinzione ricalca la differenza fondamentale tra le concezioni teologiche cattolica, da cui Marion è profondamente influenzato, ed ebraica, sotteraneamente presente nella decostruzione derridiana.

3. Cfr. J. DERRIDA, *Psyché : inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 53-62.

4. Cfr. J. DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 56.

la discussione – si tratti della *différance* o della donazione – pur respingendosi vicendevolmente suscitano il confronto tra i due filosofi, le cui prospettive, proprio in questa reciproca repulsione, sono destinate ad un incessante sfiorarsi tangenzialmente e a un “reagire” continuo. Il punto in cui questo contatto è maggiormente visibile è senz’altro la questione del  *dono*. Derrida, com’è noto, ha dedicato diversi saggi al problema del dono e della gratuità<sup>5</sup>, mentre il nome di Marion è *tout court* legato alla *fenomenologia del dono* – anche se, come si vedrà, si tratta soprattutto della *vulgata marionienne*, che tende ad identificare indebitamente il  *dono* e la  *donazione*, offuscando così la portata principalmente epistemologica della fenomenologia di Marion su cui si è insistito nel capitolo precedente. In via preliminare, tuttavia, è sufficiente notare come il confronto tra Derrida e Marion si giochi interamente sul terreno della nozione di dono. Tentando di isolare un tratto comune alle due prospettive, si potrebbe dire che in entrambe l’istanza dell’essere viene sostituita dal dono: in Derrida passando attraverso la mediazione della *différance* – secondo lui “più vecchia dell’essere” – nella direzione della *venuta dell’altro*, mentre in Marion destituendo l’ontologia e la rivendicazione dell’essere a favore di un appello originario da parte della stessa donazione. Tuttavia, seguendo un’osservazione di Jean Grondin<sup>6</sup>, non si potrebbe a questo punto obiettare che quest’idea dell’abbandono dell’essere in favore del dono è, in fondo, già heideggeriana? Infatti, l’ultimo Heidegger sembra aver perfettamente riconosciuto che l’essere, in quanto problema metafisico, può benissimo smettere di interrogarci, cedendo il passo all’*Ereignis*, l’evento. Considerando che, come si è più volte osservato, l’orizzonte di pensiero da cui prendono le mosse Derrida e Marion è specificamente quello fenomenologico nelle sue varianti husserliana e heideggeriana, e vista la centralità della nozione di  *dono* (*Gabe*) nel testo di *Tempo ed essere*, non si può non approfondire il rapporto che intercorre tra quest’ultimo testo, la decostruzione e la fenomenologia della donazione.

---

5. Ricordiamo i principali: J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 1996; *Donare la morte*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2003 e *Perdonare*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2004.

6. J. GRODIN, *La phénoménologie sans herméneutique*, in *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, p. 89. L’obiezione è rivolta qui soltanto a Marion, ma è ampliabile – nell’economia del nostro percorso – anche a Derrida.

## §2. *Ereignis* e *Gabe*

Proprio da Heidegger è dunque opportuno ripartire per toccare, sebbene soltanto per sommi capi, la complessa questione che può forse fungere da via d'accesso per la messa a fuoco del rapporto tra Derrida e Marion a proposito del dono: il tema dell'*Es gibt* e del suo passaggio all'enigmatica questione dell'*Ereignis*. Come ha acutamente osservato Umberto Regina<sup>7</sup>, l'*Ereignis* non costituisce affatto – come pretenderebbe Marion – un'"irruzione" nel pensiero di Heidegger, ma è la figura che domina i *Beiträge zur Philosophie*<sup>8</sup> del 1936-'38, pubblicati postumi nel 1989. Se ci si sofferma sul fatto che il tema dell'*Ereignis*, così come quello della *Gabe*, attraversa una larga parte del pensiero heideggeriano, è forse possibile riconsiderare l'affermazione critica di Marion sull'*Ereignis* come occultamento dell'intuizione sull'*Es gibt* contenuta in *Essere e tempo*, dunque sulla donazione come orizzonte entro cui pensare la differenza ontologica. L'*Ereignis* sollecita a pensare in modo diverso il tempo e l'essere: esso è la condizione originaria che fa sì che il *Denken*, il pensare umano, sia insieme un *Danken*, un costante ringraziare dell'uomo per il fatto stesso di essere tale. Nella conferenza del 1962, tempo ed essere innanzitutto "si danno": sono frutto di un *inviare* (*Schicken*) e di un *porgere*, sono cioè *doni* che l'*Ereignis* fa all'uomo perché questi possa, se vuole, realizzare liberamente se stesso e la verità. In altri termini, se essere e tempo sono doni, allora il compito della *Destruktion* dell'ontologia occidentale, la verità come disvelamento e l'essere come epocalità – nodi tematici fondamentali del pensiero heideggeriano – vanno posti tutti in relazione all'*Ereignis*. In questa prospettiva, l'*Ereignis* non copre, ma rende possibile la *Gabe*. Se l'essere si dà (*Es gibt*), allora esso si dà incondizionatamente, come un puro donare: l'essere è dono perché il vero dono non può essere meno del dono totale e assolutamente libero, il dono è autentico solo se rimane dono nel suo stesso darsi, se si conserva tale nel *Geben* che dà il dono, ossia se non cessa di essere donante anche dopo aver donato. Scrive

---

7. U. REGINA, *Dono e tempo*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 103-122.

8. M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, trad. it. Milano, Adelphi, 2008.

Heidegger: “L’essere, in quanto dono di questo *Es gibt*, appartiene al *Geben*. L’essere come dono non viene rimosso dal *Geben*. L’essere, il sussistere, viene mutato. In quanto far sussistere appartiene al disvelare, resta trattenuto nel *Geben* in quanto suo dono. L’essere non è. L’essere *si dà* come il disvelare del sussistere”<sup>9</sup>. *Tempo ed essere* introduce così una profonda innovazione rispetto ad *Essere e tempo*: il tempo non è più soltanto l’orizzonte della comprensione dell’essere, ma la via d’accesso ad un rapporto più originario con esso, costituito dal dono. Se dunque il passare del tempo viene inteso come un porgere, un donare tempo all’uomo, allora le tre estasi temporali – passato, presente e futuro – vengono coinvolte in un gioco di passaggi del tutto libero; il tempo può essere esperito nelle sue tre estasi solo se una quarta dimensione le coordina nel loro libero gioco di rimandi: la quarta dimensione è per l’appunto lo spazio di gioco creato dal porgere tempo al tempo, dal dono del tempo. Scrive Heidegger: “L’unità delle tre dimensioni del tempo consiste nel gioco di passaggio di ognuna a favore di ciascuna. Questo gioco di passaggio si rivela come l’autentico porgere che gioca in ciò che è proprio del tempo, dunque per così dire come la quarta dimensione – non solo per così dire, ma a buon diritto. Il tempo autentico è quadridimensionale”<sup>10</sup>. La quarta dimensione non è altro che un dare assolutamente, incondizionatamente e liberamente intenzionato a continuare a dare. Ed è per questo che esso si determina come il *nascondimento* (*Verweigerung*) della stessa iniziativa del dare e del rifiuto della logica del dare e del restituire. Prosegue Heidegger:

Il tempo non è. Il tempo c’è, si dà (*Es gibt*). Il dare (*Geben*) che dà tempo si caratterizza a partire da una vicinanza che rifiuta e nasconde, che accorda l’aperto del tempo-spazio, e che conserva sia quanto essa rifiuta a proposito del passato, sia ciò che rimane nascosto nel futuro. Quel dare che dà il tempo autentico lo chiamiamo il rischiarante-celante porgere. Il porgere stesso è un dare; ne viene che nel tempo autentico si cela il dare di un dare<sup>11</sup>.

In *Tempo ed essere* l’*Ereignis* viene dunque proposto come dimensione più originaria dello stesso essere e della sua storia. Ciò è possibile in quanto l’*Ereignis* diviene la stessa strategia che guida e dà senso

---

9. ZD, p. 6.

10. *Ivi*, pp. 15-16.

11. *Ivi*, p. 16.

all'essere e al tempo in quanto doni, e forse in questo modo è possibile intendere il nesso tra l'*Ereignis* e la *Gabe*.

Ma c'è di più. L'*Ereignis*, l'evento donatore originario, è allo stesso tempo *Enteignis*, esproprio, cioè dono della stessa capacità di donare. Tuttavia, affinché l'esproprio si realizzi come donazione della capacità di donare, il donatario dev'essere all'altezza della purezza di un simile dono, ossia deve lasciarsi coinvolgere nel gioco libero a cui lo invita il tempo quadrimensionale, il dono dell'*Ereignis*. Ora, questo *lasciarsi coinvolgere* nel dono che è allo stesso tempo un ricevere il dono di poter a propria volta donare, va letto a nostro parere in parallelo al tema del *lassen-sein* che emerge in un altro testo heideggeriano, *Sull'essenza della verità* del 1930. In quel testo Heidegger afferma che l'essenza della verità è la *libertà*, ossia il lasciare che l'*a-letheia* si sveli al *Dasein* coinvolgendolo nel suo darsi-ritrarsi. Ebbene, questo darsi-ritrarsi della verità si svela in quanto dono originario dell'*Ereignis*. Cosa può significare allora il fatto che la libertà sia l'essenza della verità se non che il *Dasein* è chiamato liberamente a lasciarsi coinvolgere nello svelamento dell'ente nella sua totalità, cioè ad accogliere e preservare un dono originario, e che il più autentico accoglimento di un tale dono è precisamente il poter liberamente donare a propria volta? L'*Ereignis*, facendosi dono al *Dasein*, gli offre la possibilità di lasciarsi coinvolgere dallo svelamento della verità, in altri termini lo coinvolge *per liberarlo*. Scrive a tal proposito Heidegger: "E se questo medesimo [donarsi dell'*Ereignis*] non fosse neppure qualcosa di nuovo, ma ciò che nel pensiero occidentale c'è di più antico nell'antico: quell'antico originario che si nasconde nel nome *a-letheia*?"<sup>12</sup> Sia l'uomo sia l'*Ereignis* sono compiutamente se stessi solo in quanto liberamente si autoespropriano: l'*Ereignis* in favore dell'uomo, l'uomo in favore dell'*Ereignis*. L'essere e il tempo sono doni proprio perché frutto di questa intenzionalità donante costitutiva di entrambi. In tal modo è chiarita anche la portata innovativa dell'*Ereignis* rispetto al tema della *Seinsfrage*: quest'ultima si interroga sull'essere, e pone l'uomo in funzione di questo domandare; d'altro canto, l'*Ereignis* si interessa dell'uomo, e lo rende interessato alla domanda su se stesso attraverso il dono dell'essere e del tempo. Un vero dono non teme di essere frainteso o rifiutato; esso dona liberamente e riconosce la possibilità del proprio non riconoscimento.

---

12. *Ivi*, p. 25.

Sia l'*Ereignis*, in quanto esproprio, sia la verità, in quanto lasciare liberamente che l'essere si sveli, dunque che il dono abbia luogo, costituiscono la via tracciata da Heidegger per pensare l'unica alternativa alla disperazione e al nichilismo. La logica del dono – che certamente non è la logica della *ratio reddenda* – viene prima e va oltre ogni identità: attende non ringraziamenti, ma soltanto che il donatario sia a sua volta in grado di donare. Il dono è non solo necessariamente libero, ma è a sua volta *dono di libertà*. L'uomo ha ricevuto col pensiero il dono di poter donare liberamente: dunque il pensiero che pensa ciò che più dà da pensare, il pensiero più problematico, è l'unico modo del *Denken* di divenire un *Danken*: “Quando pensiamo ciò che più dà da pensare, allora noi autenticamente ringraziamo”<sup>13</sup>.

La posizione di Marion a riguardo della tematica heideggeriana dell'*Ereignis* è alquanto aspra. È egli stesso a vedere nell'*Es gibt* esistenziale del primo Heidegger espressamente svolto il tema del dono, tema che attraverserebbe così l'intera produzione filosofica heideggeriana da *Essere e tempo* sino a *Tempo ed essere* del 1962, anche se le numerose occorrenze del termine *Gabe* in questo tardo testo non corrispondono secondo lui ad un'ammissione del primato del dono ma a un suo definitivo rinnegamento. Insomma, secondo Marion la *Gabe* heideggeriana farebbe soltanto da “staffetta” all'*Ereignis*, che col dono non avrebbe propriamente nulla a che fare. Scrive Marion:

Noi pensiamo che l'irruzione dell'*Ereignis* tenda – senza giungervi pienamente – a dissimulare che la donazione, costantemente utilizzata da Heidegger per svelare l'essere, si ritrova pertanto da lui disertata. Egli ne utilizza certamente le proprietà, ma senza ammetterle come derivate dalla donazione. [...] Heidegger mobilita certo – e più potentemente di ogni altro fenomenologo – alcune proprietà della donazione, ma le asserva al profitto di un'impresa che ne respinge per principio la funzione fenomenologica. In questo caso come in altri, egli nasconde più che mostrare. E soprattutto nasconde di nascondere<sup>14</sup>.

Nella conferenza *Tempo ed essere*, cui è seguito nello stesso anno il seminario attestato dal *Protocollo di un seminario sulla conferenza “Tempo ed essere”*, Heidegger conferma e radicalizza ciò che già era

---

13. M. HEIDEGGER, *Cosa significa pensare*, trad. it. Carnago, Sugarco, 1996, p. 94.

14. ED, p. 45.

presente in *Essere e tempo*, cioè che la fenomenalità ontologica si lega al “si dà” originario. Ciò avviene soprattutto con l’osservazione che l’essere, nella sua differenza dall’ente, si dà solo secondo la donazione, cioè “ritraendosi” dal dato/donato. L’essere infatti non si dà al modo dell’ente, sul piano dell’essere che si presenta, ma solo ritraendosi da ciò che offre in dono dopo averlo consegnato, “inviato”. Al donare, infatti, è essenziale il donarsi, ritraendosi dal donato, “in favore del donato (*zugunsten der Gabe*)”<sup>15</sup>. Nonostante questa chiara riconduzione dell’essere alla donazione, Heidegger avrebbe lasciato incompiuto il disegno di Husserl in quanto avrebbe inteso la donazione solo come un punto di passaggio dall’essere all’*Ereignis*. Riflettendo sulla natura del “si” (*Es*) che si ritrova nell’espressione “si dà” (*Es gibt*), Heidegger ne avrebbe bensì sottolineato la natura enigmatica, del tutto indeterminata e anonima, escludendo che esso possa interpretarsi in chiave metafisica o tanto meno teologica, ma poi ne avrebbe offuscato l’enigmaticità attribuendogli il nome di *Ereignis*. In questo modo non solo l’essere ma anche la donazione scompare nell’evento: secondo Marion, Heidegger avrebbe quindi meritevolmente messo in luce alcune proprietà fondamentali della donazione ma poi si sarebbe ritratto dal riconoscerle la funzione fenomenologica di principio, concependola solo come un tramite tra l’essere e l’*Ereignis*.

La posizione derridiana nei confronti della tematica heideggeriana dell’*Ereignis* è alquanto complessa e sfumata, in quanto racchiude in sé il riferimento ad una molteplicità di altre tematiche, quali ad esempio l’opera d’arte, l’essenza della poesia, il dono e il perdono – questioni, queste ultime, di particolare interesse nella nostra prospettiva. Per ora, è sufficiente richiamare – in forma esclusivamente provocatoria – un passo tratto da un’intervista in cui Derrida parla del proprio interesse per il problema del dono e in cui, non a caso in riferimento a Heidegger, compare il termine *evento*:

A lezione faccio spesso riferimento ai genocidi, alla *Shoah* o alle grandi scene del perdono di oggi. E spesso viene citata la poesia di Celan *Todtnau-berg*. Celan, poeta di lingua tedesca, ebreo, che aveva perso tutta la sua famiglia nei campi di concentramento, un giorno, dopo la guerra, rese visita a Heidegger. Passarono qualche ora insieme nella *Hütte* di Heidegger a Todtnau-

---

15. *Ivi*, p. 41.



berg. Pranzarono, Celan firmò poi il libro d'oro della *Hütte* e sembra che durante l'incontro Heidegger non abbia mai fatto riferimento alle vicende storiche e ai disastri che sappiamo. Celan ha poi scritto quel bellissimo testo che mi ha dato personalmente, e che s'intitola appunto *Todtnauberg*. Un testo enigmatico, molto difficile da decifrare, ma che alcuni interpreti autoautorizzatisi hanno subito ricondotto alla facile storia per cui Celan è andato a trovare Heidegger, Heidegger non ha fatto la minima allusione ai crimini nazisti e Celan, molto deluso, ha poi scritto dei versi che manifestano tutto il suo scoramento per il fatto che Heidegger non si fosse in alcun modo espresso sulla propria colpa e sulle colpe del nazismo in generale. Credo che questi commenti siano molto affrettati e grossolani. Ma vorrei solo suggerire che, forse, il perdono sta proprio nel fatto di aver scritto dei versi intitolati *Todtnauberg*, che portano dunque il nome del luogo in cui Celan ha incontrato Heidegger. Il poema stesso, che sopravvive a Heidegger e a Celan, ed è quindi ciò che io chiamo un'opera, un'opera-macchina, è incontestabilmente al tempo stesso un dono e un perdono, senza che nessuno lo metta in atto e qualcun altro lo riceva. Non Heidegger che non l'ha mai avuto. Dunque è un *evento*. In questo senso l'evento del dono e del perdono non può che essere poetico, e avere lo statuto e la forma di un'opera che sopravvive alle intenzioni analizzabili da un fenomenologo, da un ermeneuta o da un lettore. E l'opera è intoccabile; nessuno potrà cambiare una sola parola. Resta ciò che è indipendentemente da tutti, anche da Celan. Da un lato dono e perdono non hanno senso che tra due individui, nel faccia a faccia della loro compresenza. Ma d'altra parte occorre sempre anche un terzo, qualcosa o qualcuno che vada oltre e indichi una sopravvivenza, additi una nuova generazione. Ci vuole una collettività. Bisogna esser già più di due perché ci possa essere un perdono, un dono o un'ospitalità<sup>16</sup>.

### §3. Il dono e la *raison insuffisante*

Il progetto di Marion di elaborare una fenomenologia della donazione deve fare in qualche modo i conti sia con il pensiero dell'ultimo Heidegger, che in *Tempo ed essere* illumina in modo nuovo l'essere e il tempo, intendendoli come *doni* dell'*Ereignis*, sia con l'approccio derridiano che, secondo un percorso differente ma che fa tutt'uno con la *pratica* della decostruzione come pensiero della *différance*, ritrova nel dono proprio una figura di quest'ultima: secondo Derrida, se vi è dono, vi è proprio perché esso è impossibile. Il percorso che ci resta da compiere si snoda su un terreno parzialmente differente rispetto a quello già

---

16. Tratto da un'intervista di M. Ferraris a Derrida pubblicata su "Il Manifesto" il 18 febbraio 1999 col titolo *Tra dono e perdono*.

compiuto: non più analisi delle condizioni di possibilità della *donazione*, ma del  *dono*. Come si vedrà nei prossimi paragrafi, Marion è condotto su questo nuovo terreno di discussione – estraneo alla prospettiva adottata in *Réduction et donation*, esclusivamente fenomenologica o epistemologica e non etica – in primo luogo dalla critica decostruttiva, che denuncia la nervatura metafisica di ogni pensiero che ammetta la possibilità della fenomenalità della gratuità, ossia che il dono si renda visibile: l'intento di Marion sarà proprio di segno opposto, cioè di ricondurre – o meglio, di ridurre – il dono alla donazione, mostrandone non solo la possibilità, ma soprattutto la portata essenziale in quanto paradigma di una *nuova fenomenalità*<sup>17</sup>.

Noi doniamo senza contare. Doniamo senza contare, in tutte le accezioni del termine, innanzitutto perché doniamo *incessantemente*, doniamo come se respirassimo, in ogni momento, in ogni circostanza. Doniamo senza tenerne il conto, *senza misura*, perché donare significa donare *a perdere*, senza contare il proprio tempo né i propri sforzi, in modo da non tenere il conto dei propri doni. Doniamo, infine, senza contare, perché molto spesso *non ne abbiamo una chiara coscienza*, in mancanza di tempo o di attenzione, al punto da donare quasi inconsapevolmente, senza saperlo. Così, l'attitudine di donare appare a prima vista automatica, dal momento che il suo esercizio si svolge quasi insensibilmente. Da ciò si potrebbe dedurre che l'evidenza stessa del dono renda la coscienza quasi superflua; del dono non ci sarebbe più da discutere, né varrebbe la pena di interrogarne l'essenza: non resterebbe che compierlo. Il dono non offrirebbe dunque alcuna materia alla riflessione, materia di cui bisognerebbe prendere coscienza, ma andrebbe considerato direttamente un'esigenza etica o una necessità sociale. L'unica difficoltà sarebbe quella di esercitarlo, non di definirlo: non se ne dovrebbe parlare, ma lo si dovrebbe semplicemente praticare. Afferma Marion:

---

17. Il presente paragrafo riprende il percorso della conferenza di Marion dal titolo *L'incoscienza del dono e la ragion sufficiente*, Università di Macerata, maggio 2002, pubblicata in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, cit., pp. 37-64; alcune precisazioni derivano inoltre dalle lezioni che Marion ha tenuto a Torino nel novembre 2006 nell'ambito del I Ciclo della Scuola di Alta Formazione Filosofica diretta da Ugo Perone (i cui atti sono raccolti in J.L. MARION, *In dialogo con l'amore*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2008).

Quest'evidenza, tuttavia, ci sottrae subito la certezza che sembra contenere. Queste tre maniere di donare, infatti, possono essere ammesse insieme senza contraddizione? L'ultima maniera di donare senza contare – donare senza rendersene conto – annulla le due precedenti, perché se doniamo davvero incessantemente e senza misura come faremo a non rendercene conto? Reciprocamente, se doniamo senza rendercene conto, come sapremo di donare incessantemente e senza misura? O, più esattamente, come ci assicuriamo del fatto che questo “incessantemente e senza misura” basti a qualificare il nostro dono come un autentico dono se non ne abbiamo alcuna coscienza e se non ce ne rendiamo conto?<sup>18</sup>

Analizziamo ora le critiche rivolte ai tre termini fondamentali coinvolti nel dono<sup>19</sup>: il *donatore*, il *donatario* e il *dono donato*. a) Consideriamo innanzitutto il donatore; di fatto egli non dona mai senza ricevere, di ritorno, quanto ha donato. Nel momento stesso in cui viene riconosciuto come donatore, egli riceve almeno la riconoscenza del donatario, quand'anche il dono non gli venga mai reso; e anche nel caso in cui venisse a mancare la riconoscenza del donatario, egli riceverà ancora la stima dei testimoni del suo dono. Se egli dona per caso, senza che nessuno lo riconosca come donatore – o perché il dono resta strettamente privato senza testimone, o perché il beneficiario ignora questo dono, anzi lo rifiuta o lo nega per ingratitudine o per altre ragioni –, il donatore riceverà ancora, da se stesso, una stima di sé, cioè quella di essere stato generoso, di aver dispensato gratuitamente e a perdere: questa stima, perfettamente meritata, gli assicurerà una contentezza di se stesso. Il donatore si scoprirà come moralmente superiore all'avaro che ha scoperto di non essere, e questo beneficio compenserà largamente ciò che egli avrà perduto. Tuttavia, in questo modo il donatore avrà abolito il suo dono facendo di esso uno scambio, in cui egli stesso sparisce come donatore e diventa l'acquirente, a prezzo di un bene perduto, della propria stima.

b) Consideriamo quindi il donatario; ricevendo, egli riceve un bene o un beneficio, ma anche un debito. Egli diventa un obbligato dal suo benefattore, obbligato a rendere. Nel caso in cui egli renda un bene in

---

18. J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono e la ragion sufficiente*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, cit., pp. 37-38.

19. Queste critiche richiamano quelle che Derrida espone in ID., *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit.

cambio del bene ricevuto sarà libero, ma precisamente perché avrà annullato il suo debito sostituendo al dono lo scambio; al contrario, nel caso in cui egli non possa rendere il dono, rimanendo così un obbligato, egli dovrà dire la sua riconoscenza e riconoscere la sua dipendenza per sempre, dunque si troverà a rimborsare il suo debito attraverso la sua sottomissione, attraverso il suo statuto di vassallo di un signore. Anche nel caso in cui negherà di avere ricevuto un dono, anche al prezzo di una menzogna o di un'ingiustizia, argomentando che questo dono gli era legittimamente dovuto e che non si trattava che di uno scambio, il donatario cancellerà il dono e ristabilirà uno scambio – reale o fittizio, poco importa, perché perverrà ad abolirlo come donatario.

c) Consideriamo infine il dono donato; esso tende inesorabilmente a cancellare in sé il gesto della donazione. Infatti, non appena donata, la cosa del dono, qualunque essa sia, impone la sua presenza e offusca l'atto che la rilascia: il dono donato occupa la scena e rinvia la donazione donante alla sua ineffettività e al suo passato remoto. Afferma ancora Marion:

Bisogna sempre pensare a ringraziar bene prima di impossessarsi del regalo – atto che costa fatica specie quando il regalo ha un prezzo alto e cattura l'attenzione. Presto caduto in pieno possesso, presto ricevuto, il dono donato si distacca dal suo donatore, perde lo statuto che ne marca la provenienza dalla donazione, per apparire nel suo puro e nudo valore di merce – valutato per il suo prezzo, ma non più seguendo l'intenzione del donatore, subito pronto per ridivenire un oggetto autonomo, dotato di un suo proprio valore di scambio, già vicino al ritorno nel circuito commerciale dello scambio che lo vuole da rivendere, da scambiare, al fine di "realizzare". Non appena donato, il dono sparisce come dono dato per solidificarsi nel suo valore di oggetto di uno scambio oramai possibile, quasi inevitabile<sup>20</sup>.

Come non arrivare allora a ritenere che il dono, presto compiuto nell'effettività e apparso nella fredda luce dell'esperienza, si trasformi inevitabilmente nel suo contrario, seguendo una triplice assimilazione allo scambio o al commercio? Come non dedurre da questa auto-soppressione una contraddizione interna? Essa potrebbe essere così schematizzata: o il dono appare nell'effettività e scompare come dono, o resta un puro dono, divenendo così inapparente, ineffettivo, escluso dalla realtà vera, un'idea della ragione, un noumeno refrattario alle condizio-

---

20. *Ivi*, p. 39.

ni dell'esperienza. Ciò che appare secondo le condizioni reali dell'esperienza effettiva deve diventare, da dono che fu, moneta di uno scambio. O il dono resta conforme alla donazione, ma si rassegna a non apparire mai, o appare, ma entra nell'economia dello scambio e si trasforma nel suo contrario – lo scambio, il dono reso (*do ut des*), il commercio e la gestione dei beni. *Lo scambio si impone come la verità del dono che annulla il dono*. Sottomettendosi all'economia, il dono scambia la sua essenza di dono contro la sua effettività nello scambio: *l'economia fa l'economia del dono*.

Questa critica del dono – forse efficace perché molto formale, astratta e rapida – sfugge a sua volta ad ogni critica? Indubbiamente essa si presta a un contrattacco, perché poggia su un presupposto non chiarito, ossia che il dono implichi la perfetta e pura *gratuità*: donare imporrebbe quindi di donare per niente e ogni ritorno squalificherebbe il dono. A questa istanza Marion oppone che, per il donatore come per il donatario, ricevere o accordare un guadagno *morale*, come la stima o la riconoscenza, *simbolico*, come l'obbligo, o *irreale*, cioè niente che abbia a che vedere con una cosa, con un valore o con un prezzo, non equivale a un rimborso reale, cioè una somma, una cosa, un bene; la confusione fra i due tipi di guadagno ricevuto o donato di ritorno implica che si annulli qualunque differenza fra il reale e l'irreale, fra la cosa e il simbolo, dunque tradisce un perfetto cinismo, o per lo meno una grave insufficienza della descrizione, che in definitiva manca la specificità dei fenomeni qui in gioco<sup>21</sup>. Inoltre, assumendo surrettiziamente che il dono esiga un'assoluta gratuità, lo si priva di tutte le sue dimensioni intersoggettive, perché restando a quest'ipotesi bisognerebbe giungere a sopprimere anche la minima coscienza di un *altro* preciso, effettivo ed individualizzato; a questo punto converrebbe, per donare, di non donare a nessuno, di non donare niente e di non sapere di stare donando. Ma – domanda Marion – possiamo davvero concepire la sparizione dei poli dell'alterità e ammettere contemporaneamente che il dono continui ad effettuarsi? Se il dono non arriva a donarsi senza sparire, non sarà forse perché si sono sopprese di colpo e senza giustificazione le condizioni

---

21. Marion richiama qui le analisi di C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie des sciences de la religion*, Paris, La Découverte, 1999 e di A. CAILLE, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

stesse della sua realizzazione, cioè la polarità multipla in cui si dispiegano la distanza dell'alterità e il suo percorso? Infine, cosa intendere realmente con quest'implicita richiesta di gratuità? La gratuità provoca, infatti, più difficoltà di quanto non illumini la comprensione del dono: come non dubitare che la sua pretesa purezza implichi di colpo un'indipendenza, anch'essa assoluta, nei confronti di ogni possibile alterità, in modo da equivalere così a un'autarchia perfettamente chiusa in se stessa, che come tale impedisce il dono più che garantirne l'autenticità? In altri termini, come non presentare che una tale gratuità non ci possa essere né consentita né proposta come desiderabile, perché esigerebbe che ognuno di noi rinunciasse alla propria ipseità, che il processo del dono mette giustamente in gioco e presuppone obbligatoriamente? Senza un'ipseità, a sua volta conformata alla pura gratuità, noi non avremmo più niente da mettere in gioco, da donare o da ricevere.

Le aporie implicate dalla richiesta della gratuità sembrano talmente evidenti che non avrebbero dovuto essere ignorate, a meno di non possedere eccellenti ragioni per farlo. Il dono contraddice se stesso, infatti, nella misura in cui si presuppone che esso debba restare assolutamente gratuito, anche al prezzo di contraddire l'orizzonte e le richieste dell'alterità. Perché, dunque, averne presupposto la gratuità? Perché la gratuità sembra – e in un senso che dovremo giustamente determinare – il miglior baluardo contro l'economia, suo contrario assoluto. In cosa risiede quest'opposizione? A tale questione bisogna aggiungerne una seconda: perché, restando gratuito, il dono rinunciarebbe alla possibilità di diventare oggetto d'esperienza non potendosi più dire senza contraddirsi? Cosa condividono, dunque, l'economia e la possibilità dell'esperienza? L'economia dello scambio e le condizioni dell'esperienza mettono in opera la ragione nelle vesti della sua più compiuta figura metafisica, perché in questi due casi si tratta di *rendere ragione* e di pensare rendendo ragione. Ciò implica non pensare niente invano, non scambiare niente invano. L'economia, infatti, “non vuole consumare niente invano”, poiché si tratta di un’ “arte di legare gli effetti alle cause”, all'occorrenza attraverso lo scambio, che da solo permette di definire il valore<sup>22</sup>. In economia come altrove, rendere ragione permette di rende-

---

22. J.B. SAY, *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont't se forment, se distribuent et se consomment les richesses* [1803], in *Oeuvres Complètes*, Paris, Calman-Levy, 1972, p. 455 e 117.

re conto, perché la ragione calcola, ristabilisce l'uguaglianza e assicura l'identità a sé: la ragione rende ragione, perché identifica le condizioni dello scambio, assegna dunque delle condizioni alla possibilità e giustifica le ricchezze come fenomeni con lo statuto di effetti, attribuendovi delle cause adeguate. La ragione basta a rendere ragione, rendendo la causa all'effetto nell'esperienza: la ragione basta sempre, la sua sufficienza ristabilisce il diritto, l'uguaglianza e la giustizia. Niente per principio fa eccezione alla sua richiesta: ogni azione, ogni evento, ogni fatto, ogni oggetto o ente – dunque anche il dono – devono fornire una risposta alla questione che domanda loro: *perché?* Se il dono poggia sulla gratuità, infatti, la ragion sufficiente non può fare a meno di fare l'economia del dono e, di conseguenza, escluderlo dall'esperienza, dunque dalla fenomenalità. Così si può agevolmente descrivere l'annullamento della gratuità attraverso l'economia, che produce la stessa economia del dono: rendere ragione del dono significa dimostrare che nessuno dona senza rendere conto, senza rendersene conto, dunque senza pretendere un rimborso, sia esso reale o simbolico; dimostrare, in breve, che si dona prodigalmente e per sentirsi contenti. In altri termini, la ragion sufficiente può sempre impadronirsi del dono assegnando ad ognuno dei suoi momenti una ragione di scambio.

L'auto-contraddizione del dono, che abbiamo abbozzato soltanto formalmente, può ripetersi più concretamente sotto forma di una triplice risposta alla richiesta di una ragione sufficiente, purché si distinguano delle ragioni esterne o *cause* e delle ragioni interne o *motivi*. Il donatore non dona gratuitamente, perché, come si è visto, egli trova sempre un rimborso, sia realmente – se si paga il debito nel dovuto lasso di tempo – sia simbolicamente – attraverso l'esplicita riconoscenza del beneficiario, o attraverso la stima di sé, se il beneficiario non adempie la riconoscenza. Si può ancora annullare il merito del donatario insinuando che egli non ha donato nulla se non ciò che poteva donare; dunque che ha donato solo il superfluo; ora, per definizione, da questo superfluo egli poteva separarsi, dunque non gli apparteneva veramente e, donandolo, il donatario non avrebbe fatto altro che ridistribuire un eccesso di proprietà che egli possedeva ingiustamente: l'istanza della giustizia obbligava il donatore a distribuire ciò che in realtà non gli spettava, egli non ha fatto altro che adempiere al dovere di essere giusto. La giustizia, motivo e ragione interna del dono apparente, spiega e suggerisce che il dono sia un semplice dovere: di colpo, la pretesa gratuità del dono, anzi il suo statuto di dono, scade al livello di un semplice dovere di

giustizia – il dovere di rendere a ciascuno il suo conto, il suo dovuto. Reciprocamente, il donatario può avanzare buoni motivi per ricevere un bene interpretandolo come uno scambio e negare, dunque, di star beneficiando di un dono: basta che egli sostenga che questo preteso dono gli giunge semplicemente come qualcosa di dovuto. Ad esempio, poniamo il caso in cui io mi trovi nei panni di un povero realmente bisognoso, di un indigente; ciò implica non solo che io permanga in uno stato di bisogno, ma che io abbia bisogno di ciò che mi manca: io ho dunque il diritto e non solo il bisogno, ad esempio, di nutrirmi, di vestirmi, di avere un alloggio e di percepire un salario; ciò che gli aiuti privati o pubblici mi daranno eventualmente, mi perverrà pertanto come un atto dovuto e non più come un dono. Non solo non si tratterà di gratuità, ma la gratuità sarà per me ingiuriosa ed ingiusta, perché io reclamo il mio dovuto in virtù di un diritto e coloro che mi danno il mio dovuto me lo devono in virtù di un dovere che si impone loro secondo l'oggettività del diritto. Infatti, se essi mi abbandonassero alla miseria, non solo metterebbero in discussione la mia vita, ma anche la mia umanità, che verrebbe ridotta all'animalità; contemporaneamente, abolendo la mia, essi abolirebbero anche la loro umanità. Così, dandomi ciò di cui ho bisogno per restare un uomo, gli altri non fanno che compiere un loro dovere, non mi fanno un dono ma compiono un atto dovuto che, una volta rilasciato, ha la funzione di procurar loro la dignità di uomini. Si tratta di uno scambio, certo simbolico, fra due umanità, la mia e la loro. Ma il simbolo si fa carico qui della più alta realtà possibile: il dono si abolisce nel dovuto, la gratuità nella solidarietà e si compie così lo scambio simbolico, in cui la socialità si mostra come ultima forma di economia.

Se consideriamo adesso, al di là dei motivi, le cause, ossia le ragioni esterne, possiamo similmente ricondurre il dono donato – l'oggetto stesso, la cosa – all'economia. Ecco un esempio banale: quando un'organizzazione "umanitaria" o un'associazione costituita da una comunità locale dona degli alimenti, dei vestiti, delle abitazioni, ecc., essa li elargisce certo gratuitamente, senza costo né transazione economica. Ma questo non vuol dire che questi beni non abbiano alcun valore commerciale; al contrario è pur servito produrli, distribuirli e dunque procurarseli. Come? Evidentemente attraverso dei doni: eccesso di materiali, pezzi non venduti dalle imprese o sovvenzioni della collettività; in tutti i casi si tratta di beni di consumo dotati di un valore commerciale calcolabile con precisione, preliminarmente iscritto nel circuito economico. Semplicemente, questi beni e questi valori si trovano staccati



da questo stesso circuito economico attraverso coloro i quali, avendoli acquistati o prodotti nell'economia, se ne disfano attraverso una perdita economica. Durante il lasso di tempo che essi trascorrono sotto il controllo delle associazioni "umanitarie", cioè fino alla loro redistribuzione, essi restano di fatto fuori dall'economia, neutralizzati nel loro valore di scambio. Ma non appena vengono donati, essi ritrovano subito il loro valore commerciale – ed è proprio a partire da questo momento che essi adempiono la funzione di aiuto ai bisognosi, fornendo loro, senza prezzo, beni che hanno un valore economico. Tutto l'interesse dell'operazione risiede non tanto nella sospensione definitiva del circuito dello scambio, né in un'illusoria fuoriuscita dall'economia ma, al contrario, nella reiscrizione finale di una quasi gratuità, di una quasi neutralizzazione dello scambio, nell'economia. Il momento della sospensione dello scambio non mira che alla reiscrizione del dono nell'economia, dunque alla sua sparizione. Ancora più radicalmente, il momento ormai provvisorio del dono non ha sospeso per primo l'economia: al contrario, è stata l'indigenza del povero ad escluderlo dall'ingresso nello scambio economico. Il dono ha dunque solo sospeso secondariamente la sospensione iniziale e, pagando per l'insolvente, ha ristabilito quest'ultimo nel circuito dello scambio. Il dono lavora per ristabilire l'economia, non per sopprimerla. Esso restaura gli antichi conti squilibrati del povero per permettergli di rendere di nuovo i conti, di rendere ragione dei suoi scambi futuri. Così, a proposito di talune associazioni "umanitarie" si arriva a parlare non solo di un'economia associativa ma di imprese d'inserimento: inserimento in che cosa, se non nell'economia? Il momento del dono, del resto provvisorio, appare alla fine come un agente economico indiretto – una causa o ragione talmente potente da restaurare l'economia laddove essa si trovava bloccata. Il dono, nelle sue tre figure, può e deve sia lasciarsi ricondurre allo scambio, alla giustizia fra donatore e donatario, sia lavorare per ristabilirlo mediante l'inserzione attraverso il dono: esso deve dunque annullarsi nell'economia che esso stesso restaura, lungi dall'affrancarsene. Vi è sempre, dunque, un motivo o una causa per sottomettere il dono alla sua interpretazione economica e renderne ragione in termini di scambio. Il dono, o resta provvisorio e apparente o diventa intelligibile ottemperando alla ragione sufficiente che lo assimila all'economia: l'economia fa l'economia del dono, perché essa vi rende una ragione.

La questione che Marion pone a questo punto è la seguente: nonostante tutte queste difficoltà, il dono può essere compreso senza finire

per arrendersi alla ragione economica e senza dissiparsi nel fantasma della gratuità pura e vuota? Il dono si perde nello scambio perché non riesce a donare veramente a perdere, perché non arriva a perdersi. Come concepire il dono come perduto, attestante una perdita senza ritorno, e tuttavia non scevro da un senso pensabile, anzi da una certa ragione a lui appropriata? Non vi riusciremo certamente fino a quando lo appareremo allo scambio, descrivendolo nell'orizzonte dell'economia. Ma disponiamo forse di un altro orizzonte? Noi non possiamo indovinarlo a caso né assumerlo arbitrariamente. Quest'altro orizzonte potrebbe essere scoperto soltanto a partire dal dono stesso, come ciò a partire da cui il fenomeno del dono appare, prima di risolversi nello scambio, durante il fragile momento in cui i suoi tre momenti non si piegano ancora alla ragion sufficiente dell'economia. Questo altro orizzonte lo incontreremo soltanto quando impediremo al fenomeno del dono di scade-  
dere nello scambio, mantenendolo in se stesso, cioè riducendolo alla donazione che vi si esprime: *ridurre il dono a se stesso, dunque alla donazione* – il suo orizzonte proprio. La donazione in quanto orizzonte si apre nella misura in cui vi riduciamo il dono, nel doppio senso di ricondurre ad essa il dono e di sottometterlo ad una riduzione fenomenologica installandolo in essa. Tuttavia, la donazione non va da sé, e poiché in ogni contesto essa precede il dono, ci appare ancora meno accessibile di quest'ultimo. Possiamo malgrado tutto supporre che se essa deve costituire un orizzonte per il dono, si attesterà massimamente nel fatto che non assegnerà immediatamente il dono a un processo sociale o a un comportamento etico – malgrado tuttavia vi pervenga –, ma lo lascerà apparire come tale, senza imporgli alcuna condizione di ingresso nella visibilità, nessun dazio, nessun rendiconto. Per apparire, il dono ridotto alla donazione non dovrà fare altro che donarsi senza resto, niente di più. Come arrivare a ridurre il dono alla donazione e, all'interno di quest'ultima, a se stesso? Oramai conosciamo ciò che impedisce questa riduzione: non appena cominciamo a descrivere il dono, ci imbattiamo nelle obbligazioni di renderne ragione, assegnandovi motivi e cause che lo annullano nello scambio, collocandolo dentro l'orizzonte economico. Si offre, dunque, una sola via: descrivere il dono, senza trasporre i suoi momenti nei loro contrari, cioè senza dissolverli in un concetto di ritorno collocabile in un investimento, in un diritto e in un dovuto, in una restaurazione del valore di scambio. Ciò significa descrivere e comprendere il dono senza arrivare a un donatore ricompensato, a un donatario sdebitato e a un dono valorizzato. Così, conclude Marion,

il dono nei suoi tre momenti può ridursi alla donazione che contiene e differenziarsi, quanto più si libera da ciò a cui l'economia pretenderebbe ricondurlo, dal niente per niente che regge lo scambio. Il dono si dona tanto più perfettamente se abbandona sia il donatore ricompensato dalla sua (buona) coscienza sia il donatario liberato da ogni coscienza (di debito) sia, ancora, il dono recuperabile come valore di scambio da una coscienza (investita in un commercio). Il dono si riduce alla donazione compendosi senza alcuna coscienza di dono – senza la coscienza di sé che lo renderebbe un reso che rende ragione dei suoi conti. Il dono ridotto alla donazione non ha coscienza di ciò che fa – e lo fa solo a questa condizione<sup>23</sup>.

Dopo questa lunga e, pur tuttavia, solo incoativa descrizione, arriviamo all'abbozzo di un risultato: il dono, se si intraprende seriamente il compito di ridurlo (o ricondurlo) alla donazione, si dona a partire da se stesso; esso può venir descritto non solo mettendo fra parentesi il suo donatario e il suo donatore, ma soprattutto, lungi dal dipenderne, esso li suscita seguendo i due aspetti della sua propria fenomenalità, la donabilità e l'accettabilità. Il dono ridotto accade dunque senza che alcuna causa o ragione bastino a renderne conto, non nel senso che esso stesso renderebbe conto di sé, ma perché si rende in quanto si dona. Esso si rende in molteplici sensi: nel senso che si abbandona al suo donatario, nel senso che si rende al suo donatore mettendosi a sua disposizione per permettere l'atto di donare, nel senso infine che si rende a se stesso nell'atto di compiersi perfettamente dissipandosi senza ritorno come un puro dono. Il dono non proviene né da una causa esterna né da una ragione auto-procurata (come una sorta di *causa sui*), poiché in quanto dono, esso precede ogni ragione *da rendere* nella stretta misura in cui esso rende, ri-dona e dona prima di ogni ragione. In questo senso esso rende possibile che ci sia una ragione da rendere, lungi da dovere ad essa la sua legittimità. La *ratio reddenda* non fonda più il dono, non cessa di mancarlo. Al contrario, in quanto essa stessa da rendere, la *ratio reddenda* riceve piuttosto la propria possibilità dal dono stesso. Ciò accade perché la ragion sufficiente non basta – occorre infatti ancora renderla – e precisamente questo “rendere” (*reddere*) essa non potrà mai compierlo fino a quando si mantiene talmente estranea al dono da non cessare di volerlo annullare. La ragione diventa realmente sufficiente

---

23. J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono e la ragion sufficiente*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento*, cit., p. 51.

solo quando il dono ridotto alla donazione la dona e la rende a se stessa, dunque la precede. La ragione non basta a se stessa più di quanto non basti a pensare il dono. Solo il dono rende la ragione a se stessa manifestandole la propria insufficienza, perché esso solo è sufficiente a donarla. Così, andando oltre la domanda di una causa e di una ragione sufficiente, non solo al dono non viene a mancare la razionalità, ma esso arriva a costituirsi come la ragione, la *grande ragione* che da sola potrebbe assicurare la ristretta *ratio reddenda*. Così, soprattutto, diventa evidente che il dono si dona da solo, senza prendere niente in prestito da una possibilità eteronoma, calcolata parsimoniosamente dalla ragione sufficiente, senza altra possibilità che non sia la propria. Il dono ridotto alla donazione non chiede alcun diritto per donarsi e per mostrarsi nel modo in cui si dona (secondo la donabilità e l'accettabilità). Esso non domanda alcuna possibilità, piuttosto la dona a tutto, a partire da quella che esso apre in e attraverso sé. Oramai si pone la questione:

il dono non fornisce la sola figura non metafisica della possibilità? La possibilità, "più alta dell'effettività", può accaderci altrimenti che attraverso il dono e in quanto dono? Ovvero: se il fenomeno, nella sua stretta accezione fenomenologica, si mostra in sé e a partire da sé, sorgendo da una possibilità assolutamente propria, imprevedibile e nuova, allora il dono non si offre come il fenomeno per eccellenza – più esattamente come la figura originaria di ogni fenomenalità?<sup>24</sup>

#### §4. Fenomenologia dell'inapparente e fenomenologia del dono

Nel 1999 ebbe luogo una tavola rotonda durante la quale Derrida e Marion furono invitati a confrontarsi a proposito delle loro rispettive posizioni sulla questione del dono<sup>25</sup>: si trattò di un'occasione alquanto significativa, un luogo in cui i due filosofi, pur sottolineando nuovamen-

---

24. *Ivi*, p. 64.

25. Si tratta della tavola rotonda intitolata *On the gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion moderated by Richard Kearney*, svoltasi nel 1999 presso l'Indiana University. Il testo completo dell'incontro non fu mai pubblicato a causa della mancata autorizzazione di Derrida; tuttavia, un valido commentario è costituito da J. CAPPUTO, *On the gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion moderated by Richard Kearney, in God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999, pp. 54-78 (di cui il già citato *Apôtres de l'impossible* è la traduzione francese).

te le differenze tra le loro rispettive prospettive, si sforzarono di *pensare insieme* la possibilità del dono e di una sua fenomenologia. Con un notevole sforzo di mediazione, Derrida cercò di rispondere le proprie critiche decostruttive alla fenomenologia del dono non nei termini di una sua distruzione o della mera denuncia della sua impossibilità, ma nel tentativo di *salvare il dono* proprio a partire da quella medesima impossibilità e, curiosamente, si dichiarò particolarmente interessato alla teologia cristiana del dono; dal canto suo, Marion ebbe cura di denunciare più volte l'errore – peraltro molto diffuso tra i suoi critici – che tende ad associare sistematicamente il suo percorso teorico alla teologia cattolica: il suo interesse è ora strettamente fenomenologico e riguarda in primo luogo la possibilità di una fenomenologia del dono ridotto alla donazione. Per queste ragioni, l'incontro tra Marion e Derrida del 1999 assume una particolare importanza, in quanto rappresenta il tentativo, da parte di entrambe gli autori, di dialogare in vista di un ripensamento della fenomenologia del dono nei termini della sua più radicale *possibilità* e al tempo stesso *impossibilità*, facendo così emergere la pensabilità del dono proprio da questa relazione paradossale.

Per Derrida, l'idea e la stessa possibilità del dono – ammesso che il dono *sia possibile*, cosa su cui conviene ancora dubitare – rimette in causa il progetto fenomenologico di Marion; ciò per due ragioni essenziali: a) la fenomenologia non è necessariamente una fenomenologia del dono, poichè non vi è continuità semantica tra la datità fenomenologica – la *Gegebenheit* husserliana – e il dono, che rappresenta una categoria specifica di fenomeni implicanti delle nozioni intenzionali come la generosità e la gratitudine. Secondo Derrida, il dono è un concetto-limite, una nozione particolare e pericolosamente aporetica, che non coincide in nessun modo col semplice esser-dato e con i suoi modi di datità. Dietro il gesto fenomenologico di Marion, Derrida sospetta la presenza o la ricaduta nel tema teologico della creazione in quanto dono di Dio – tema che, d'altra parte, Marion non ha mai nascosto nei suoi primi saggi. Tuttavia, Derrida sottolinea che tutte queste critiche non sono mosse *contro* la fenomenologia e *contro* il dono, ma costituiscono un tentativo di *salvarli*. b) A ben vedere, il dono non ammette una fenomenologia in senso stretto. Secondo la ben nota critica – già richiamata nel paragrafo precedente – contenuta in *Donare il tempo*, la struttura stessa del dono è tale che esso non è mai *dato* e, nella misura in cui fosse dato e identificato come tale, cioè come fenomeno, esso tende ad annullarsi in quanto dono. Come si è visto, secondo Derrida il dono è in-

trinsecamente aporetico: sia dal punto di vista del donatore sia da quello del donatario, il dono ricade immediatamente nel circolo dello scambio, nella dialettica di soddisfazione narcisistica del donatore e di debito da ripagare del donatario, annullandosi in quanto dono. Proprio la visibilità del dono, la sua risalita alla fenomenalità, tende simultaneamente a renderlo impossibile e ad annullarlo in quanto dono. Tuttavia, secondo ciò che emerge nella discussione con Marion del 1999, per Derrida la struttura aporetica del dono non comporta la sua fine, la sua *impossibilità assoluta*, ma la possibilità del suo inizio, del suo impulso originario: “Iniziamo dall'impossibile”<sup>26</sup>, non *con* l'impossibile, ma *attraverso* l'impossibile, in quanto quest'ultimo costituisce il nostro desiderio più intimo, e l'aporia, l'*impasse* del pensiero, è il luogo a cui più fortemente desideriamo pervenire. Afferma Derrida: “Ciò che mi interessa è l'esperienza del desiderio per l'impossibile, cioè l'impossibile in quanto condizione del desiderio. [...] Noi continuiamo a desiderare, a sognare, *attraverso* [e *grazie a*] l'impossibile”<sup>27</sup>. La critica derridiana al dono viene qui riesposta nei termini di un passaggio attraverso l'impossibile – ecco la principale novità rispetto a *Donare il tempo*, ragion per cui si è scelto di privilegiare questo testo più recente per meglio inquadrare il dibattito tra Derrida e Marion – in quanto quest'ultimo nutre le nostre passioni e i nostri desideri, ci spinge verso un luogo *altro* in cui, forse, il dono si renderà visibile proprio attraverso il paradosso della sua impossibilità. Conseguentemente, si mancherebbe l'essenziale della critica derridiana al dono se la si considerasse esclusivamente come una mera serie di critiche strutturali che mirano alla distruzione del dono stesso; occorre tenere presente l'intima correlazione tra tali critiche e la dinamica fondamentale della decostruzione, in cui l'*impossibilità* e l'*indecidibilità* svolgono un ruolo essenziale. Il dono è per Derrida *figura della différance*, cioè del movimento di differimento continuo verso un'origine assente, non data e che costitutivamente si sottrae frantumandosi in molteplici tracce. L'indecidibilità del fondamento, della verità, fa tutt'uno con l'impossibilità del dono. Eppure il pensiero deve ripartire da quell'assenza originaria, non fenomenalizzabile, passarvi attraverso, esperire fino in fondo la propria impossibilità per sondare il paradosso della verità e, insieme, del dono.

---

26. J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, cit., p. 17.

27. J.D. CAPUTO, *Apôtres de l'impossible*, cit., p. 39 (trad. nostra).

Da parte sua, in questo confronto diretto con Derrida, Marion si sforza di tener presente l'intento di fondo dell'approccio decostruttivo, che intende *salvare* il dono, stemperando parzialmente le contro-obiezioni contenute in *Dato che*. L'errore di Derrida consiste nell'imprigionare il dono all'interno della struttura dello scambio – fortemente debitrice nei confronti della metafisica della presenza – escludendo la possibilità di un dono al di fuori dell'economia. Bisogna riconoscere che Derrida ha il merito di aver definitivamente mostrato che lo scambio rende impossibile il dono; tuttavia, ciò che egli dichiara impossibile *non è* precisamente il dono, ma il suo idolo, oltre il quale vi è un livello assolutamente altro verso il quale Derrida non volge mai lo sguardo<sup>28</sup>. In definitiva, il vero punto di disaccordo tra Derrida e Marion non verte tanto sulla possibilità o meno del dono, quanto piuttosto sulla possibilità – affermata dal secondo ma negata dal primo – di una sua fenomenologia. Per Derrida, nel momento in cui il dono appare e acquisisce una fenomenalità identificabile, inizia ad annullarsi in quanto tale e ad affondare nel circolo dell'economia; nella prospettiva derridiana, l'atto di donazione deve sempre essere intrapreso sotto forma di una lotta incessante contro lo scambio: così, nel migliore dei casi, esso finisce per produrre alcune *interruzioni* momentanee dell'economia di scambio, dei lampi fugaci in cui l'impossibilità del dono riesce a risalire alla fenomenalità, per poi ripiombare irrimediabilmente nell'oceano dell'aporia. Conseguentemente, per Derrida, se vi è una fenomenologia del dono, essa si configura al massimo come una *fenomenologia auto-interrotta*, che volge lo sguardo a un fenomeno dinanzi al quale, nel momento decisivo della datità, chiude gli occhi, condannando se stessa alla cecità. Anziché essere interpellati dalla donazione – come sostiene Marion – assistiamo costantemente alla *non-datità* del dono. L'aporia che Derrida esibisce è pressoché perfetta: la cosa stessa che renderebbe possibile il dono rende impossibile il suo apparire come tale. Dal punto di vista fenomenologico, ciò che il dono mette in gioco è quella che Heidegger, nei seminari di Zähringen del 1976, chiama *fenomenologia dell'inapparente*: infatti, se Marion assume da Heidegger l'idea che l'autentica *Sache* della fenomenologia non è l'ente semplicemente presente

---

28. Sostanzialmente, queste rimangono le critiche che Marion muove a Derrida anche in occasione del convegno svoltosi all'Ecole Normale Supérieure nell'ottobre 2005, nel primo anniversario della morte di Derrida.

ma ciò che non appare, e che pertanto dev'essere condotto alla visibilità, allora il fatto che il dono non appaia immediatamente rientra perfettamente nell'ambito della fenomenologia. Per Marion, la fenomenologia del dono è dunque fenomenologia dell'inapparente in quanto il dono visibile o fenomenale – che non è né un ente, né un oggetto – viene posto tra parentesi e ricondotto alla donazione originaria: affinché vi sia donazione, il dono non deve apparire, in quanto appena appare viene inghiottito dalla struttura della causalità economica e dello scambio. Derrida è disponibile a mantenere la definizione di *fenomenologia dell'inapparente*, ma in un altro senso: quest'ultima è fenomenologia di *ciò che non appare*, ossia di ciò che *non è dato*, dunque non un di dono *nella* sua donazione ma di un dono *senza* la donazione. Ecco l'alternativa radicale per la fenomenologia del dono: donazione o assenza di donazione? Fenomenologia auto-interrotta o nuovo paradigma della fenomenalità?

In ultima analisi, da queste riflessioni emergono due aspetti fondamentali del rapporto tra le prospettive sul dono di Derrida e di Marion, il primo di sostanziale differenza, il secondo di parziale accordo. Se la donazione è intesa in modo molto diverso dai due filosofi, essi concordano sul fatto che il dono esiga una certa non-fenomenalità, e che dunque sia qui in gioco una fenomenologia dell'inapparente. Nella discussione del 1999, sembra che le due prospettive siano meno diametralmente opposte di quanto si possa evincere dai testi precedentemente pubblicati da entrambi i filosofi. La fenomenologia del dono di Marion è forse descrivibile come una fenomenologia *mitigata* dell'inapparente, che realizza delle eclissi o riduzioni parziali di uno o due dei tre elementi fondamentali del dono – donatore, donatario, dono donato – ma mai di tutte e tre insieme: la donazione di cui parla Marion può *abbagliare*, ma non *accecare*. A tal proposito, Marion insiste molto sul fatto che una riduzione del dono alla donazione può avvenire solo gradualmente, solo se i suoi tre termini non sono ridotti simultaneamente. La fenomenalità del dono aumenta man mano che il dono sparisce, ma a patto che non sparisca *del tutto*. Al contrario, per Derrida si tratta di mostrare che, nella misura in cui il dono appare, tende a sparire in quanto tale. Marion assume la non-fenomenalità al servizio della fenomenalità, mentre Derrida ritiene che la fenomenalità tenda ad annullare il dono in se stesso e che il puro dono non giunga mai alla fenomenalità.



## §5. Un'altra economia

Dal dibattito che Derrida e Marion affrontano nel 1999, emerge chiaramente la differenza delle rispettive prospettive sul dono: per il primo si tratta di sondare la possibilità della purezza della gratuità, di un dono assolutamente altro dall'economia di scambio, e pensarne la praticabilità proprio a partire dalla sua impossibilità strutturale, mentre per il secondo è in gioco la possibilità stessa della fenomenologia e della *Gegebenheit*, della riduzione radicale alla donazione a cui ogni dono può e dev'essere ricondotto. Ciò che divide i due percorsi teorici è l'ammissione, da parte di Marion, della possibilità di un'*economia più alta*, non più derivata dalla *causalità* e dalla *logica*: egli non contesta che il debito compaia insieme ai tre elementi propri di ogni dono, in quanto il debito stesso rientra nella definizione del dono, secondo cui la *donabilità* comporta il *dovere di donare*, dovere che agli occhi di Derrida costituisce un vero e proprio veleno per il dono. Per Marion, sottrarre il dono all'economia significa sottrarlo alla causalità: è sufficiente allora fornirne una descrizione fenomenologica non oggettivante al di là di ogni struttura causale. Al contrario, per Derrida sottrarre il dono all'economia significa spezzare la catena tra *credito* e *debito*, anche se quest'ultima può coincidere con legami morali invisibili né causali né oggettivanti. In definitiva, la differenza centrale tra Derrida e Marion coincide proprio con la questione del *debito* nei confronti del dono ricevuto. Tale questione del debito rende perfettamente ragione del fatto che per Derrida ogni apparizione del dono, anche solo parziale, lo fa ricadere nell'economia di scambio, mentre per Marion ciò non costituisce problema. Entrambi condividono l'idea che il dono debba fare i conti col narcisismo del donatore e del donatario, in quanto esso richiede al donatore l'abbandono dell'avidità, mentre dal donatario esige l'abbandono di ogni fierezza e sentimento di indipendenza, affinché il dono possa essere praticato umilmente da entrambi. Entrambi sembrano cioè concordare sul fatto che, finché vi sono dei soggetti, vi sono gradi diversi di narcisismo, tali per cui il vero dono non può che avvenire *al di là* dei singoli individui. Ma se entrambi intendono procedere oltre il narcisismo del soggetto, lo fanno secondo due percorsi differenti: per Marion il narcisismo si dissolve attraverso il duplice riconoscimento del dover rendere e del debito di gratitudine, mentre per Derrida tale dissoluzione è una questione di *responsabilità* al di là di ogni dovere e di ogni debito. Si tratterà di una mera differenza terminologica o di una diver-

genza sostanziale? Secondo Derrida, dovere e obbligazione sono incompatibili col dono: se si tratta di un dono, non sono obbligato a farlo, e si tratta di un'obbligazione, per l'appunto, non si tratta di un dono. Un dovere è delimitato, governato da regole, ha un carattere coercitivo e la legge ne costituisce la misura, laddove invece il dono, che rappresenta l'affermazione senza riserve dell'altro, è in questo senso illimitato: un dovere dovrebbe essere compiuto o assunto mentre il dono dovrebbe moltiplicarsi illimitatamente. Infatti, non si può mai dire di aver donato abbastanza, mentre è assurdo affermare che non si è mai abbastanza in debito: non si può costringere a donare, né ordinare di donare in virtù di una legge. Insomma, dietro al dono non vi è una misura coercitiva, ma un'affermazione donatrice illimitata: salvare il dono significa eccedere il dovere, in quanto il dono è precisamente ciò che *non sono tenuto a compiere per dovere*. Ciò significa che il dovere e il debito costituiscono l'orizzonte del dono solo in quanto quest'ultimo eccede e rompe quest'orizzonte. È evidente come – nella prospettiva di Derrida – Marion, anziché immergere il dono nell'orizzonte della donazione, lo faccia affogare in quello del debito, dunque pervenga a un risultato perfettamente opposto a quello prefissatosi. Non preoccupandosi di escludere radicalmente il debito dall'orizzonte della donazione, secondo Derrida Marion fa ricadere il dono non certo nella causalità, ma nella sfera d'influenza più vasta del *principio di ragion sufficiente*: infatti, come la causalità regna sugli oggetti e sugli enti in quanto principio supremo della ragione speculativa, allo stesso modo dovere e debito regnano sulle azioni in quanto principi supremi della ragion pratica. Marion, ovviamente, non è d'accordo su queste obiezioni derridiane. Il nostro debito – se di debito si vuol parlare – non è nei confronti di un altro donatore, ma della donazione stessa, nell'orizzonte della donazione che coinvolge nel suo slancio donatore e donatario. Donando noi stessi alla donazione – forse questa un'eco heideggeriana dell'*Ereignis* come *Enteignis*, come esproprio, dono come capacità di donare a propria volta – siamo sorretti dalla stessa vita della donazione, alla quale dobbiamo tutto. Ecco come si supera qui ogni orizzonte soggettivo nel *fatto* della donazione, ed ecco la ragione per cui non è più utilizzabile il concetto di debito. Perché non affermare – richiamando un'immagine gadameriana – che siamo coinvolti nel *gioco* della donazione, che partecipiamo al *suo gioco*? Il dono ci deve liberare dal debito, non imprigionarci in esso.

Nella prospettiva di Marion, modernità e soggettività, metafisica e ontoteologia sono tutti idoli, barriere artificiali che ostacolano la dona-

zione, costituiscono muri che la donazione stessa deve distruggere. La decostruzione – Marion prende a prestito la nozione portante del pensiero derridiano – è una via feconda per demolire questi muri, lasciando però che la donazione possa finalmente affermare se stessa a partire da se stessa e in un “crescendo incontrollabile”<sup>29</sup>. Introducendo un’immagine che ci conduce tuttavia ad un luogo teorico ulteriore all’intento della presente ricerca, luogo al quale ci affacceremo nel capitolo conclusivo, dedicato alla *iper-donazione* e ai *fenomeni saturi* come paradigma di una nuova fenomenalità, si può affermare che l’intento di Marion è quello di liberare la donazione fino alla sua più alta manifestazione: *il fenomeno saturo di rivelazione*. Per Marion, il Messia è già venuto, in termini fenomenologici *è già stato dato*, l’iper-donazione si è resa visibile nella sua fenomenalità e si tratta solo di rendersi conto di un tale evento.

Derrida, dal canto suo, preferisce tenersi a distanza da tutta questa iper-donazione, preferendovi la struttura del *senza* e dell’*altrove*, sintomi di un’attesa messianica di ciò che è sempre ancora *à venir*. La forma superiore del vedere non consiste, secondo Derrida, nell’iper-donazione ma in una fede, in una speranza in ciò che non è ancora stato dato e che non può essere dato. Potremmo forse immaginarlo ancora in vita, ancora una volta a fianco di Marion dinanzi all’*impossibile nella sua paradossale fenomenalità*: come ricorda Caputo, se un giorno il Messia si rendesse visibile in mezzo a noi, nella sua carne, nella sua *datità*, questo sarebbe per Marion un evento di iper-donazione e di gioia, mentre Derrida, avvicinandosi prudentemente a Lui, gli domanderebbe: “Quando verrai?”

---

29. J. CAPUTO, *Apôtres de l'impossible*, cit., p. 50.



## CONCLUSIONI

### DONAZIONE E SATURAZIONE. UN NUOVO PARADIGMA DELLA FENOMENALITÀ?

#### §1. Donazione e saturazione

Il nostro itinerario fenomenologico è terminato, è tempo di valutarne la fecondità. Mentre percorre un sentiero di montagna, l'alpinista spera incessantemente di poter almeno intravedere, al termine di una salita, o dietro una curva, la propria meta, il luogo dal quale poter sia voltarsi indietro e ripercorrere visivamente la strada fatta, sia volgere lo sguardo in avanti verso l'aprirsi di un nuovo scenario, di una nuova valle, di un nuovo orizzonte capace di attrarre e riorientare lo sguardo. Analogamente, il percorso che abbiamo seguito in questo lavoro ci ha condotti – a partire dal nodo problematico iniziale, costituito dal confronto tra Husserl e Heidegger sullo statuto e sulla possibilità della fenomenologia nel suo rapporto con l'ontologia – ad un sito in cui, da un lato, si possono comprendere retrospettivamente e unitariamente – secondo uno snodarsi complesso ma intimamente radicato in un plesso problematico unitario – tutte le articolazioni del percorso fenomenologico che da Husserl conduce a Marion passando attraverso Heidegger e Derrida, e dall'altro lato è possibile gettare uno sguardo in avanti verso una più adeguata comprensione della fenomenalità del fenomeno, aprendo così uno scenario nuovo in cui la *Gegebenheit* husserliana libera ogni sua potenzialità donatrice sino al paradosso estremo di un *eccesso di donazione*, di una *saturazione* che si offre solo in quanto *fenomeno dell'impossibile*. Il compito che ci attende in questo capitolo conclusivo è proprio quello di rendere conto e manifestare pienamente questa nuova possibilità fenomenologica, protesa in avanti nel tentativo di pensare non solo *con* la fenomenologia storica, ma anche *oltre* e *al di là* di essa, la possibilità di una radicale comprensione della fenomenalità nei termini, cer-

tamente ancora problematici, di una *donazione saturante*. Quale orizzonte si apre, a questo punto, per il fenomeno compreso secondo la donazione? Lasciato ogni retaggio metafisico alle spalle, quali *gradi* di donazione si daranno? È possibile spingere la donazione sino alle sue estreme potenzialità? In caso affermativo, che tipo di fenomeno si affaccerà?

Liberare la fenomenologia secondo le sue potenzialità più radicali significa pervenire a pensare il fenomeno al di là della metafisica come di ogni altro orizzonte trascendente il fenomeno stesso. Tuttavia, bisogna notare che Marion non intende affermare che la metafisica non sia più possibile, ma che essa va rovesciata *nella e dalla* donazione. L'equivalenza di fenomenalità e donazione consiste nel fatto che ciò che appare *si dà* e ciò che si dà *appare*, si mostra, al punto che fenomeno e dato divengono interscambiabili. Scrive Marion: "Non si tratta, nell'equivalenza fra mostrarsi e darsi, né di un'opinione, né di un'opzione, né di un desiderio, né di una dottrina – ma di un obbligo teorico o, piuttosto, se è lecito dirlo, di un dato"<sup>1</sup>. La fenomenologia, come ricordato più volte da Carla Canullo, è *passione per il dato*, per le cose stesse, laddove il dato non va assunto esclusivamente come factum – sebbene la fatticità sia un suo carattere costitutivo –, ma va interpretato come eccedente rispetto a sé: qui risiede la differenza tra la *donnée*, il dato matematico, ogni fatto in generale, e il *donné*, il dato fenomenologico, che è reso tale solo dalla donazione. Il dato è contingente in quanto ad-viene, irrompe come accadimento – in questo senso il dato secondo Marion mantiene molti dei caratteri dell'*Ereignis* heideggeriano – in stato di completa contingenza, e in modo del tutto contingente accede alla sua visibilità: accade a partire da se stesso e tale è la modalità con cui si fenomenizza. L'*arrivage* è la sua modalità di irruzione, è il suo sopraggiungere improvviso, come un lampo che colpisce rischiarando il cielo. Tutte queste determinazioni permettono a Marion di pensare insieme fenomeno e dato: esso si costituisce come evento "in ragione del fatto che la caratteristica dell'evenemenzialità riunisce tutte quelle prima riconosciute al fenomeno dato"<sup>2</sup>. Reciprocamente, il fenomeno dato ad-viene perché è contingente, compare improvvisamente modificando colui cui so-

---

1. ED, p. 146.

2. *Ivi*, p. 200.

praggiunge: in altri termini, nel rovesciamento fenomenologico messo in atto da Marion, i fenomeni si impongono nel loro avvento in quanto eventi. Come si è visto, una volta depurato il fenomeno da ogni orizzonte metafisico per consegnarlo alla pura fenomenalità, occorre liberarlo dalla fenomenologia storica, ossia dall'orizzonte dell'*Io*, sia esso inteso in prospettiva trascendentale (Husserl) o esistenziale (Heidegger). Il quarto libro di *Dato che*, dedicato ai *gradi* del dato, mira proprio a chiarire la necessità di un tale superamento della fenomenologia storica. Il fatto che la donazione si offra come *ratio cognoscendi* della fenomenalità comporta che non solo alcuni fenomeni si dispieghino come fenomeni dati e che alcuni dati si aprano come fenomeni, ma che “ogni fenomeno, per il fatto stesso di apparire”, si identifichi “sempre e di colpo come un fenomeno dato”<sup>3</sup>.

Tuttavia, sorge una questione di grande importanza nel progetto di radicalizzazione della fenomenologia: “Fin dove spingere l'estensione dell'ente donato, dunque la ripresa della fenomenalità dell'ente nel suo essere attraverso la donazione?”<sup>4</sup> Tentiamo una risposta a tale questione riprendendo l'ormai nota tesi di Marion secondo cui pensare la fenomenalità in termini di donazione è l'unica via perché la fenomenalità non si alieni da se stessa, ad esempio – come accade in Husserl – nell'intuizione. Rovesciare la fenomenologia storica significa rovesciare l'ossessione husserliana per l'*Io* costituente a cui tutto si riconduce, permettendo al dato, inversamente, di costituire l'*Io*: sorge così una figura fenomenologica più originaria, l'*adonato*, autentico prisma costituito dalla nuova fenomenalità ampliata nella donazione. Ma quale sarà il nuovo tipo di fenomeno? Un fenomeno nel quale l'intuizione sia completamente aperta dalla donazione in tutta la sua profondità insondabile, un *fenomeno saturo* di intuizione, conquista ultima del rovesciamento fenomenologico compiuto da Marion. Egli afferma in un passo ben noto:

Proponiamo di parlare di fenomeno saturo e non saturante. Infatti, è l'intuizione che satura ogni concetto e ogni significazione, in modo che questo fenomeno si manifesta sicuramente su un modello saturo attraverso un'intuizione saturante. In più, l'intuizione che lo satura, lo satura unicamente in nome della donazione: il fenomeno saturo è saturo di donazione. Certo, un tale fenomeno satura, in seguito e di conseguenza, lo sguardo al quale si dà a vedere

---

3. *Ivi*, p. 217.

4. *Ivi*, p. 218.

e conoscere; si può dunque, rigorosamente parlando, chiamarlo anche saturante. Eppure la saturazione che esso esercita nel campo della conoscenza risulta solamente da quella che esso riceve nel campo della donazione; la donazione determina sempre la conoscenza e non l'inverso<sup>5</sup>.

“Il rovesciamento decisivo affinché la fenomenalità risulti ampliata sulla de-misura della donazione consiste nel rovesciamento del fenomeno in *fenomeno saturo*”<sup>6</sup>. L'apertura fenomenologica alla saturazione è messa in atto da Marion secondo due movimenti: il primo è il movimento dell'intuizione che mette fuori gioco ogni orizzonte trascendente eventualmente imponibile alla fenomenalità; il secondo è costituito dalla *contro-esperienza* di questo *contro-oggetto* (poiché, se il fenomeno saturo non è oggettivabile, ed essendo comunque un qualcosa, va definito non in modo negativo, ma secondo un rapporto di contrarietà): la contro-esperienza non coincide con l'inesperienza, ma è “l'esperienza che contraddice irriducibilmente le condizioni di esperienza degli oggetti, è un'esperienza di secondo grado in cui viene colta la sovrabbondanza della donazione intuitiva”. Ciò che non è visibile è fenomeno allo stesso titolo di ciò che è visibile giacché, per Marion, se si trattasse di vedere sempre e solo fenomeni visibili, non vi sarebbe alcun bisogno della fenomenologia. Oltrepassare una concezione positivistica del fenomeno – che considera fenomeno solo ciò che è visibile – è possibile se la fenomenologia viene radicalizzata non solo come apparato metodologico, ma soprattutto se essa diventa possibilità capace, heideggerianamente, di arrivare ben oltre il reale. La vitalità della fenomenologia è costitutivamente legata alla sua capacità di pensare ciò che non si dà a vedere; semmai, la scelta è allora tra un pensiero che schiaccia il reale sulle sue dimensioni meramente visibili e calcolabili e un pensiero per cui l'invisibile rappresenta – richiamando ancora un'espressione

---

5. *Ivi*, p. 243.

6. C. CARULLO, *La fenomenologia rovesciata*, cit., p. 232. Marion descrive il fenomeno saturo rovesciando significativamente le quattro categorie kantiane, per mostrare come l'intuizione sopravvanti il concetto. Secondo la quantità il fenomeno saturo è *imponderabile*, secondo la qualità è *insopportabile*, secondo la relazione è *assoluto*, secondo la modalità è *inguardabile*. In altri termini, il fenomeno saturo non è guardabile perché si tratta di un nuovo fenomeno ampliato sulla de-misura della donazione, ossia che non appare sotto l'egida del soggetto, ma per proprio diritto: esso si dà a vedere ma non si lascia guardare come oggetto, si lascia soltanto custodire, affidandosi all'adonato.



di Carla Canullo – una *chance del reale*. Ecco in che senso Marion ci invita a percorrere questo tratto di strada con lui ma, proprio come lui ha fatto nei confronti di Husserl e Heidegger, anche a procedere *oltre* verso nuove possibilità fenomenologiche.

Scrivono Marion: “Chiamiamo quest’estremità fenomenologica, in cui l’avvento supera l’accaduto, un *paradosso*”<sup>7</sup>. Paradosso non è soltanto ciò che contraddice l’opinione comune, ma anche ciò che la eccede rovesciandola: in questo senso, il fenomeno saturo costituisce un paradosso perché, contrariamente alla credenza comune che il privilegio della conoscenza spetti al soggetto, costringe ad operare una torsione concettuale, in quanto “lunghi dal poter costituire questo fenomeno, l’Io se ne sperimenta costituito”, risultando cioè istituito come spettatore della fenomenalità. Interpretare fenomenologicamente l’intuizione a partire dalla donazione significa allora porre le basi per un rovesciamento radicale dell’Io, che Marion fa culminare, nell’ultima sezione di *Dato che*, nell’introduzione della nuova figura dell’*adonato*. Tornando alla topica dei fenomeni, dopo i fenomeni poveri di intuizione – come i fenomeni della logica o della matematica – e quelli di “diritto comune”, il cui significato si dà solo tramite il riempimento intuitivo, Marion introduce i fenomeni saturi o paradossi, in cui “l’intuizione sommerge l’attesa dell’intenzione, in cui la donazione non solo investe interamente la manifestazione ma la sorpassa, modificandone anche le caratteristiche comuni e la fenomenalità dei quali si regola innanzitutto sulla donazione”<sup>8</sup>. A ben vedere, i fenomeni saturi compiono l’unico “paradigma della fenomenalità e in essi, più che in ogni altro fenomeno, si rende visibile la donazione da cui provengono”<sup>9</sup>. Dopo due tentativi – il primo più generale, il secondo più argomentato<sup>10</sup> – Marion torna sull’esposizione dei fenomeni saturi nel volume *De surcroît*<sup>11</sup>, o come egli

---

7. ED, p. 266 (corsivo nostro).

8. *Ivi*, pp. 278-279.

9. *Ivi*, p. 280.

10. Marion introduce per la prima volta la nozione di fenomeno saturo nel saggio J.-L. MARION, *Le phénomène saturé*, in J.F. COURTINE, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992, pp. 79-128 (ripubblicato in *Il fenomeno saturo*, in *Il visibile e il rivelato*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2005, pp. 29-66), per poi riprenderla in ED, pp. 273-303.

11. J.-L. MARION, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.

stesso specifica nell'*Avertissement, du surcroît*, del di più, dell'eccesso dell'intuizione sul concetto e su ogni significazione. Questo eccedere sulla significazione richiama alla memoria *Réduction et donation*, in cui Marion, interrogandosi a proposito di ciò che costituisca l'autentica originalità delle *Ricerche logiche* di Husserl, osserva come sembri "che l'intuizione sia stata liberata dalla sensibilità solo per permettere alla significazione di liberarsi, a sua volta, dall'intuizione"<sup>12</sup>. Sempre nelle *Ricerche logiche*, Marion individua tre diversi eccessi: *surcroît* dell'evidenza dell'intuizione sui limiti della sensibilità (con l'intuizione categoriale), *surcroît* della significazione al di là dell'intuizione e, infine, *surcroît* del secondo eccesso sul primo perché "la significazione supera, e di molto, il campo dell'intuizione"<sup>13</sup>. Con i fenomeni saturi accade l'esatto contrario: l'intuizione non solo trascende il concetto, ma anche oltre ogni possibile significazione o significato. I fenomeni saturi che Marion prende in esame in *De surcroît* sono quattro: a) l'*evento*, già descritto nel quarto libro di *Dato che* attraverso l'esempio storico della battaglia di Waterloo, che sopravanza di gran lunga i suoi protagonisti, ignari degli effetti delle azioni che stavano compiendo; b) l'*idolo*, tratto dall'ambito estetico, in cui il quadro rovescia il centro di gravità del visibile dall'originale alla copia, sorprendendo e facendo slittare l'ammirazione dal mondo fisico al "simile": così facendo, la pittura domina la fenomenalità, la produce portandola alla visione; c) la *carne* come donazione del *sé*<sup>14</sup>; d) l'*icona*, un paradosso che investe lo sguardo di chi la guarda convocandolo a sé e, costituendolo così "a partire da ciò che gli adviene"<sup>15</sup>, gli offre la possibilità di accedere all'*invisto*: "Il centro del volto si fissa negli occhi, il vuoto delle pupille: qui sorge un controsguardo; quest'ultimo sfugge al mio sguardo e mi guarda a sua volta – di fatto, mi vede lui per primo, perché prende l'iniziativa. Lo sguardo d'altri, proprio perché in-guardabile, fa irruzione nel visibile."<sup>16</sup>. e) L'ultimo fenomeno saturo, il paradosso dei paradossi, è la *rivelazione*, della quale – così come dei precedenti fenomeni saturi – la fenomenologia

---

12. RD, p. 49.

13. *Ivi*, p. 50.

14. A proposito di questo tema, Marion è profondamente influenzato dal pensiero di Michel Henry, alla cui memoria – unitamente a quella di Emmanuel Lévinas – Marion dedica *Il visibile e il rivelato*, cit.

15. J.-L.MARION, *De surcroît*, cit., p. 129 (trad. nostra).

16. *Ivi*, p. 140 (trad. nostra).

può limitarsi unicamente a dire la possibilità<sup>17</sup>. Scrive Marion: “Si tratta di pensare la sua possibilità formale – ma niente di più, poiché la fenomenologia non può e non deve avventurarsi a decidere dell’effettività di un tale fenomeno – questione assolutamente al di fuori della sua portata –, ma soltanto del tipo di fenomenalità che lo renderebbe possibile”<sup>18</sup>.

I fenomeni saturi assumono così un certo grado di “realtà” poiché rimandano ad una sfera possibile dell’esperienza. Interrogandosi sulla possibilità che si dia una donazione senza intuizione, Marion risponde: “Non appena la donazione non dona più alcun oggetto o ente, ma un puro dato, essa non si esercita più attraverso l’intuizione”, come mostra l’analisi di alcuni “dati puri contemporaneamente vuoti e saturi di intuizione”<sup>19</sup>. Si tratta di casi in cui la donazione mostra “fenomeni non oggettivabili” – donare il tempo, la vita –, oppure del caso in cui “la donazione permette a fenomeni di non-enti di mostrarsi”, come il caso della morte; e infine, si tratta del caso in cui “la donazione lascia che si mostrino fenomeni che eccedono ogni entità e oggettualità, dunque la comprendono”<sup>20</sup> – come nel dare la propria parola, dare la pace, dare il senso, ecc. Tutti questi casi sono esempi di dati puri privi di intuizione ma pur sempre dati secondo la donazione. Ancora una volta, insiste Marion, essi si attestano sul piano epistemologico della *pura possibilità*:

Il fenomeno saturo, poiché si dà senza condizione né trattenuta, offrirebbe allora il paradigma del fenomeno finalmente senza riserve. Così, sul filo conduttore del fenomeno saturo, la fenomenologia trova la sua ultima possibilità: non solo la possibilità che supera l’effettività, ma la possibilità della possibilità incondizionata – altrimenti detto la *possibilità dell’impossibile*, il fenomeno saturo<sup>21</sup>.

---

17. Per un approfondimento del fenomeno saturo della rivelazione e delle aperture teologiche del pensiero di Marion, si vedano N. REALI, *Fino all’abbandono. L’eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Roma, Città Nuova, 2001 e ID. (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Roma, Paoline, 2001. Per una lettura del pensiero di Marion nella prospettiva della filosofia della religione, si veda A. AGUTI, *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell’inapparente*, “Hermeneutica”, nuova serie (2000), pp. 93-122.

18. J.-L. MARION, *De surcroît*, cit., p. 191.

19. ED, p. 301.

20. *Ivi*, pp. 301-302.

21. *Ivi*, pp. 268-269 [corsivo nostro].

## §2. Il problema della rivelazione: fenomenologia e filosofia della religione

La possibilità di pensare la fenomenalità secondo il nuovo paradigma della *saturazione* conduce inevitabilmente la fenomenologia – nell’istante stesso in cui perviene al più problematico dei fenomeni saturi, cioè alla *rivelazione* – sul terreno del confronto con la filosofia della religione<sup>22</sup>. Può la fenomenologia contribuire allo sviluppo della filosofia della religione?<sup>23</sup> In altri termini, la filosofia della religione può trovare il suo sviluppo legittimo in una *fenomenologia della religione*? Da un punto di vista strettamente fenomenologico, per sostenere che la religione possa essere assunta come campo d’indagine della fenomenologia, occorre in primo luogo confermare la possibilità di portare a manifestazione i fenomeni appartenenti alla sfera religiosa – fenomeni che, in assenza del metodo fenomenologico, rimarrebbero nello stato di latenza o di *non visibilità*. Da questa duplice esigenza – giustificare la religione agli occhi della fenomenologia come suo fenomeno possibile e, inversamente, giustificare la fenomenologia nei confronti della religione in quanto metodo adeguato al tentativo di rendere manifesti i fenomeni propri di quest’ultima – deriva un’unica indicazione: l’utilizzo di un’eventuale fenomenologia della religione non può essere semplicemente presupposto, ma dev’essere dedotto, nel senso in cui Kant intendeva la deduzione come spiegazione del modo in cui i concetti – in questo caso fenomenologici – possono essere riferiti *a priori* ad oggetti. In che modo, dunque, i concetti fenomenologici possono essere riferiti *a priori* agli oggetti della religione? In altri termini: in che modo, per tornare alla *cosa stessa* della religione, occorre procedere fenomenologicamente? Questi due interrogativi muovono, a ben vedere, da una sola

---

22. Della filosofia della religione, per l’appunto, e non della teologia: ciò perché la fenomenologia, interrogandosi sul fenomeno saturo della rivelazione, non abbandona la sua natura critica e lo sforzo ermeneutico propri della filosofia, laddove invece la teologia si muove sempre a partire da un nucleo rivelato la cui manifestatività non è mai messa in discussione. In altri termini, non si dà una *teologia fenomenologica*, mentre si dà una *fenomenologia della religione* (per un approfondimento delle differenze tra filosofia della religione e teologia, cfr. M. RAVERA, *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino, Utet, 1995).

23. Marion pone esplicitamente questa domanda in J.-L. MARION, *Il possibile e la rivelazione*, in *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 7-28.

difficoltà fondamentale, ossia dalla possibilità di ammettere, dal punto di vista fenomenologico, il concetto di rivelazione. La religione riceve la sua forma più compiuta nel momento in cui definisce se stessa tramite o come rivelazione in cui un'istanza trascendente l'esperienza si rende manifesta; una tale esperienza – che si dà al di là delle condizioni di possibilità dell'esperienza – è garantita non solo in quanto è accertata da individui privilegiati, ma grazie alle parole accessibili a tutti (le Scritture): la forza della rivelazione deriva dal fatto che essa parla universalmente senza che tale parola abbia il suo fondamento entro i limiti effettivi del mondo. Finché un tale paradosso non è riconosciuto e ragionevolmente pensato, la religione rimane fenomenologicamente incompresa. Quasi tutte le difficoltà proprie della filosofia della religione scaturiscono dal presupposto indiscusso da gran parte della metafisica occidentale, ossia dalla convinzione che non è possibile esperire la possibilità dell'impossibilità. L'eventuale possibilità dell'impossibilità, infatti, implicherebbe che la possibilità non sia limitata a ciò che il principio di ragion sufficiente può attestare, e dunque implicherebbe che la possibilità non sia limitata all'effettività che produce la causa. Rimane così ancora impensata la tesi heideggeriana secondo cui “più in alto dell'effettività sta la possibilità” e “comprendere la fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferramento di essa come possibilità”<sup>24</sup>; ma se la fenomenologia, riconoscendo che vi sono fenomeni indipendenti dalla *causa sive ratio* che li precede e che essi sono tali in quanto *dati* e nella misura in cui sono dati, è capace di volgersi alle cose stesse, non le spetterà in modo eminente il compito di rendere possibile il pensiero della rivelazione come tale? L'unica filosofia appropriata alla religione, in quanto volta al coglimento della sua essenza rivelativa, non è allora proprio la fenomenologia?

L'interrogativo che occorre elaborare è dunque il seguente: dopo aver liberato le potenzialità donatrici della *Gegebenheit* husserliana fino al paradosso estremo della saturazione, che ne è della rivelazione? Chi riceve una rivelazione la costituisce così come costituirebbe ogni altro fenomeno? Di ciò bisogna in prima istanza dubitare, in quanto essa non meriterebbe di essere considerata tale se non cogliesse di sorpresa ogni anticipazione della percezione e trascendesse ogni analogia dell'esperienza: in ultima analisi, l'*Io* non possiede alcuna idea di ciò che si

---

24. SZ, p. 59.

rivela. Ancora più radicalmente, non solo ciò che si rivela si sottrae all'essere costituito dall'*Io* – che esso venga inteso come *Io* trascendentale o come *Dasein* – ma potrebbe anche darsi il caso in cui l'*Io* non esperisca alcun vissuto: in questo caso, esso esperisce per così dire l'impossibilità ad esperire qualunque cosa. Scrive Marion:

Chi riceve la rivelazione non ha nessuna misura che lo accomuni con ciò che la rivelazione gli comunica, altrimenti la rivelazione non sarebbe stata necessaria; in tal modo, per eccesso o per difetto, l'*Io* non può assolutamente inscrivere nell'ambito della propria finitezza e a titolo di vissuto di coscienza tutto ciò che gli avviene. Ciò che si rivela non deve obbligatoriamente essere esperito, poiché trasgredisce le dimensioni dell'*Erlebnis*; quanto impropriamente chiamiamo *estasi* rientra, di fatto, nella cosiddetta "notte dei sensi", nella quale il rivelato si dà proprio sottraendosi al suo essere esperito<sup>25</sup>.

Il fatto che l'*Erlebnis*, nella rivelazione, metta in luce la propria insufficienza trova conferma anche *a contrario*, in quanto la rivelazione stessa, nel momento in cui l'*Erlebnis* cerca di coglierla, viene meno, si sottrae. In questa prospettiva, secondo Marion riveste una notevole importanza il progetto di Bultmann di definire la rivelazione a partire dai vissuti dell'*Io*, sottolineando come l'evento cristico mi avviene tramite la parola che me lo annuncia *hic et nunc*: la stessa predicazione è la rivelazione, la predicazione effettivamente esperita vale dunque come *Erlebnis*. Ma quale oggetto intenzionale intenziona questo vissuto rivelato? O, in altri termini: che cosa rivela il vissuto rivelato? Nient'altro che il *fatto* – oseremmo dire il *dato* – di Gesù: Egli rivela il fatto stesso che è stato inviato come che rivela. Il vissuto rivelato rivela il puro e semplice fatto della rivelazione che, lungi dal configurarsi come apertura di una possibilità assoluta, rinvia il vissuto a se stesso: "La rivelazione non è visibile al di fuori della fede; ciò che è rivelato non è qualcosa in cui si crede"<sup>26</sup>. Al vissuto di fede resta il primato perché l'*Io* che lo esperisce crede per primo; tuttavia, esso non può cogliere storicamente Gesù come il suo oggetto intenzionale perché il vissuto ricevuto – la predicazione – fa ritornare lo slancio dell'*Io* su se stesso in un vissuto ripetuto – la fede. Il me-

---

25. *Ivi*, pp. 17-18.

26. R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, trad. it. Brescia, Queriniana, 1977, p. 678. A tal proposito, cfr. anche J.-L. MARION, *Remarques sur le concept de Révélation chez R. Bultmann*, "Resurrection", 27 (1968).

todo fenomenologico viene qui applicato alla filosofia della religione soltanto per ridurre il rivelato al *vissuto* del rivelato: la riduzione fenomenologica provoca la demitizzazione e la fede riduce la trascendenza rivelatrice all'immanenza reale della coscienza. Quest'ultima, benchè credente, non coglie alcun oggetto trascendente, dunque rivelato, ma si nutre soltanto del vissuto immanente della propria fede. In tal modo, Bultmann trae le conseguenze teologiche dell'analitica del *Dasein* proposta da Heidegger nel 1927: siccome la fede cristiana si configura come una regione dell'analitica del *Dasein*, la fede deve auto-comprendersi come una tonalità del *Dasein* stesso. La rivelazione, pertanto, non può essere intesa come comunicazione di informazioni – e dunque di oggetti intenzionali diversi – ma soltanto come partecipazione all'evento stesso della fede: la rivelazione si confonde così con l'“esistenza che la rivelazione ha incontrato”<sup>27</sup>. A questo punto, si profilano due alternative: o il pensiero della rivelazione si sottomette all'esigenza fenomenologica che ne pretende la riduzione all'immanenza del vissuto (o dei modi di esistenza), dunque all'*Io* (o al *Dasein*), e in tal caso il rivelato si riduce al *vissuto del rivelato*; oppure il pensiero intende rimanere aperto alla rivelazione come tale, ma in questo caso quest'ultima dev'essere svincolata dalla propria immanenza all'*Io* (o al *Dasein*). In ultima analisi, il concetto stesso di riduzione, facendo dell'*Io* (o del *Dasein*) l'istanza originaria della fenomenalità, offusca la possibilità stessa della rivelazione. Gli ostacoli imposti alla rivelazione coincidono precisamente con le condizioni della sua manifestazione. La *Gegebenheit* husserliana si impone in modo assoluto: Dio, se conosce, lo fa seguendo le apparizioni date, cioè si manifesta soltanto stando alle esigenze imposte dal *principio di tutti i principi*, colonna portante e irrinunciabile della fenomenologia husserliana. Conseguentemente, la rivelazione cristiana o sarà impossibile, o si ridurrà ad essere una manifestazione fenomenica come tutte le altre. Quest'aporia va di pari passo con l'altra grande difficoltà che la fenomenologia di Husserl incontra nella descrizione dell'*alterità*: l'*altro* non viene mai colto come tale, ma oscilla sempre tra l'essere costituito dall'*Io* come un qualunque fenomeno e l'essere *appresentato* come un *alter ego*. In altri termini, l'orizzonte husserliano dell'evidenza e la riduzione all'*Io* confinano la *Gegebenheit* nei limiti della manifestazione dell'oggettività fino a escludere la rivelazione dell'*alterità* in quanto tale. La riduzione feno-

---

27. M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit., p. 11.

menologica alla pura evidenza della datità, grazie a cui la fenomenologia trascende il principio di ragione, non le permette tuttavia di accedere alla possibilità di una rivelazione. Ancorato al primato dell'*Io* (o del *Da-sein*), il *principio di tutti i principi* non dischiude la possibilità di una teologia, e tantomeno di una fenomenologia della religione<sup>28</sup>.

La fenomenologia – per lo meno quella storica, husserliana o heideggeriana – non può fornire uno statuto alla filosofia della religione in quanto le condizioni della manifestazione di un qualunque fenomeno contraddicono la possibilità di una rivelazione. Ciò non comporta tuttavia che si produca uno iato incolmabile tra fenomenologia e filosofia della religione, ma un'ultima ipotesi dev'essere avanzata: la filosofia della religione non potrebbe “suggerire” alla fenomenologia alcune istanze di cui tener presente nelle sue operazioni? In altri termini, la fenomenologia non potrebbe domandarsi quali siano le condizioni che il metodo fenomenologico dovrebbe far proprie per accedere ad un pensiero della rivelazione? E inversamente, le esigenze della filosofia della religione non permetterebbero forse alla fenomenologia di trascendere i propri limiti per accedere ad un *nuovo paradigma della fenomenalità*? Tentiamo di tracciare almeno il profilo di questa via ancora tutta da percorrere. La fenomenologia intende ritornare alle cose stesse rendendole visibili, portandole alla fenomenalità; tuttavia, questa fenomenalizzazione avviene sempre all'interno di un orizzonte particolare: l'oggettività (Husserl), l'essere (Heidegger), l'etica (Lévinas), il corpo (Merleau-Ponty), ecc. La presenza costante di un orizzonte pone alla fenomenologia due interrogativi: *a)* quale orizzonte potrebbe essere accettato da una rivelazione? Se l'orizzonte dell'oggettività è ritenuto inadeguato – e conseguentemente la fenomenologia della religione implica una forma di sapere non oggettivante –, è veramente necessario assumere l'orizzonte dell'essere come il presupposto irrinunciabile di una possibile rivelazione? Se così non fosse, che senso avrebbe una rivelazione fuori dall'orizzonte dell'essere? *b)* Ancora più radicalmente, la rivelazione ammette un orizzonte o esclude per principio che un qualunque orizzonte possa renderla visibile? Se la rivelazione ammette un orizzonte riconosce qualcosa che è *a priori* rispetto ad essa, regredendo

---

28. A conferma di ciò, Husserl scrive: “Immediatamente noi non miriamo alla teologia, ma alla fenomenologia, per quanto questa possa avere indirettamente una grande importanza per quella” (IRP, I, p. 374).



così a mera manifestazione costituita; se, al contrario, esclude ogni orizzonte, non potrà più mettere in scena se stessa per alcuno sguardo, perdendo ogni rapporto con la fenomenologia e la sua capacità di mostrare, di far vedere, insomma reciderebbe ogni relazione con la fenomenalità come tale. La fenomenologia della religione richiederebbe così allo stesso tempo un orizzonte, in quanto fenomenologia, e l'esclusione di ogni orizzonte, in quanto ogni condizione di possibilità di una fenomenologia della religione impedisce il fenomenalizzarsi della rivelazione. Una situazione senza dubbio paradossale, ma dalla quale scaturisce forse un'estrema possibilità per pensare la rivelazione in termini fenomenologici senza perciò stesso dover assumere un orizzonte particolare: la rivelazione si fenomenalizza assumendo un orizzonte, ma unicamente *saturandolo*. Scrive Marion:

Un orizzonte resta necessario, e ogni visibilità prende posto al suo interno – la rivelazione può lasciarsi rifrangere sull'orizzonte dell'Essere, dell'altro, del corpo, ecc.; ma ciò che in tal modo si rivela colma e riempie le dimensioni e le possibilità di quest'orizzonte al punto tale che il fenomeno che ne risulta s'impone da sé; la forza e l'ampiezza di ciò che si lascia mettere in scena entrano nei limiti di un orizzonte fenomenologico soltanto perturbandolo: ogni tratto del fenomeno interferisce con gli altri, come se si incrociassero o riflettessero l'uno con l'altro, o ciascuno nei diversi lati del quadro. [...] Il mescolarsi e confondersi dell'orizzonte della rivelazione indica, nella fattispecie della saturazione, la relazione *corretta*, ossia *paradossale*, dell'uno e dell'altra: una rivelazione si fenomenalizza soltanto come *figura del paradosso* – come figura di fenomeni saturi che saturano a loro volta tutto l'orizzonte della fenomenalità<sup>29</sup>.

Il fenomeno saturo si mostra così come nuovo paradigma della fenomenalità: mentre la fenomenalità comune cerca l'adeguamento dell'intenzione e dell'intuizione e ammette la donazione incompleta di un oggetto non completamente intuito anche se totalmente intenzionato, la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione sopravanza l'intenzionalità. In altri termini, l'intuizione offre – nella rivelazione – non altrettanto o meno, ma *infinitamente più* dell'intenzione, quindi infinitamente più dei significati intenzionati dall'*Io*. In ultima analisi, le condizioni secondo cui la fenomenologia potrebbe riconoscere la legittimità della possibilità della rivelazione sono le seguenti: *a)* che l'*Io* riconosca che il proprio carattere non è originario e lo pensi alla luce di una donazione ori-

---

29. J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 26-27 (corsivo nostro).

ginaria; *b*) che l'orizzonte si lasci saturare dalla donazione anziché pretendere di determinarla *a priori*. È questa soltanto l'indicazione di un sentiero ancora tutto da tracciare, il cui punto d'arrivo consiste, probabilmente, nella possibilità di pensare la rivelazione in termini fenomenologici, senza costringerla nei limiti angusti dell'*Io* costituente e dell'orizzonte, ma liberandone le potenzialità più estreme e feconde.

### §3. Aperture etiche della donazione

La fenomenologia rompe definitivamente con la metafisica a partire dal momento in cui giunge a pensare il fenomeno né come un *oggetto*, cioè fuori dall'orizzonte dell'oggettualità – tale da definire, da Descartes in poi, il progetto di costituzione del mondo e da escludere dalla fenomenalità tutto ciò che non ricade entro l'ordine e la misura della *Mathesis Universalis* –, né come un *ente*, ossia fuori dall'orizzonte dell'essere, sia che lo si intenda nel senso dell'ontologia metafisica, sia che si pretenda di distruggere quest'ultima attraverso un'analitica del *Da-sein*, o per mezzo dell'*Ereignis*. Lasciare che i fenomeni appaiano a partire da se stessi significa non imporre loro un orizzonte particolare, che ne escluderebbe immediatamente alcuni: l'apparizione dei fenomeni diviene incondizionata solo dal momento in cui essi si trovano ammessi per il fatto stesso che si danno, semplicemente come dei *dati*. La fenomenalità del dato indica che il fenomeno non appare soltanto quando un *Io* lo costituisce – secondo la prospettiva trascendentale di Kant e Husserl –, ma innanzitutto quando esso si mostra in se stesso e a partire da se stesso, come Heidegger esplicita nel § 7 di *Essere e tempo*. Rimane da compiere il passo decisivo: pensare radicalmente questo *si* che permette al fenomeno di mostrar-si. In questo progetto interviene la fenomenologia della donazione di Marion, secondo cui il fenomeno si mostra

a seconda del suo dispiegare in sé la *piega* della donazione; esso conserva sempre, infatti, al termine di questa *piega*, il segno del passaggio, del tragitto o del movimento che ha compiuto per arrivare; il dato attesta, attraverso il tremito per cui trema ancora e sempre, non solo la sua irreversibile ed intrinseca differenza, ma anche il suo giungere perduto e ripetuto in modo indomito. Esso attesta dunque che se appare (si mostra), lo deve soltanto a sé, al suo *sé* (che si dona)<sup>30</sup>.

---

30. *Ivi*, pp. 391-392 [corsivo nostro].

Senza dubbio, anche l'ente appare come dato, sebbene la sotto-missione al concetto di ente gli imponga il vincolo della rappresentazione, che in definitiva ne offusca le determinazioni di evento e di irruzione; al contrario, il dato non si mostra affatto come ente, in quanto si trova fenomenologicamente al di là delle categorie ontiche. Bisogna apprendere a vedere ciò che si mostra in quanto semplicemente si dà nella sua assoluta libertà di apparizione: tale apprendimento non è per nulla semplice, poiché ciò che si mostra innanzitutto si dà, e per vedere ciò che si dà occorre rinunciare a costituirlo e dominarlo, per riceverlo semplicemente. Ma cosa vi è di più difficile che ricevere? Tutto ciò si realizza nella massima asprezza nel caso dei fenomeni saturi. Al contrario delle dottrine tradizionali della fenomenalità, costruite secondo il paradigma dei fenomeni poveri di intuizione – gli enunciati logici, gli oggetti matematici, ma anche l'*Io* che esercita l'*epochè* sul mondo e il *Da-sein* in stato di angoscia –, la fenomenologia della donazione segue il paradigma del dato incondizionato, saturo di intuizione e dunque inoggettivabile; essa può dunque legittimare l'*incostituibile*, in modo tale che esso costituisca, trascendendolo, l'essenziale del nostro mondo. In riferimento ai maggiori fenomenologi francesi, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida e Lévinas, Marion afferma:

Lungi dal misconoscere qui i progetti più recenti della fenomenologia – auto-afezione, ermeneutica, *différance* e sguardo d'altri –, noi tentiamo soltanto di confermarli assegnando ad ognuno il suo preciso posto nella donazione. Infatti, questi progressi hanno raggiunto dei traguardi così poderosi da arrivare quasi troppo lontano, fino a staccarsi, per così dire, dalle loro basi, presati dalla cosa stessa, non hanno sempre badato a pronunciarsi definitivamente sulla loro rottura con gli orizzonti dell'oggetto o dell'essere, e a giustificare poi questa rottura elaborando la definizione della fenomenalità che di volta in volta permetteva loro di accedere a fenomeni radicalmente nuovi quanto lo erano quelli da essi proposti; non basta, infatti, espugnare nuovi territori, bisogna ancora giustificare il proprio diritto a occuparli<sup>31</sup>.

Da ciò emerge una nuova questione. La fenomenologia della donazione chiude radicalmente – e per la prima volta – con il *soggetto* e con tutte le sue metamorfosi. Essa giunge dove i tentativi precedenti hanno fallito in quanto non cerca di distruggere il soggetto né di sopprimerlo: tentare di togliere il soggetto non fa che rafforzarlo, poiché

---

31. Ivi, p. 393.

nessun sapere, anche il più positivista, può rinunciarvi. Inoltre, distruggere il soggetto conduce ad una contraddizione performativa, in quanto serve sempre un soggetto che proceda a tale distruzione: in ultima analisi, distruggere il soggetto negandogli ogni effettività significa farlo sempre di nuovo risorgere dopo le sue distruzioni. Chiudere col soggetto non significa pertanto distruggerlo, ma *capovolgerlo*. Se esso si pone come un centro, non gli si contesterà tale centralità, ma il modo di occupazione del centro che esso rivendica a titolo di *Io* pensante, costituente, ecc. In altri termini, gli si contesterà che esso occupa questo centro come un'origine, un *ego* in prima persona, in "proprietà trascendentale"<sup>32</sup>, opponendogli il fatto che, in realtà, esso abita il centro come un affittuario posizionato là dove si mostra ciò che si dà, scoprendo così se stesso in quanto *adonato*, ossia come il nuovo polo della donazione la cui funzione consiste nel ricevere ciò che gli si dà senza misura. Il privilegio non è più la priorità ontologica o trascendentale dell'*Io*, ma il fatto che *l'adonato riceve se stesso da ciò che riceve*. Ora, l'istituzione dell'*adonato* attraverso il donato implica immediatamente la ripresa, sebbene in termini nuovi, della questione dell'accesso ad *altri*. Le condizioni in cui si istituiva il soggetto, infatti, ponevano molteplici ostacoli ad un tale accesso: se il soggetto si definisce come costituente gli oggetti, allora non può che oggettivare *altri* – ciò che Sartre descrive magistralmente ne *L'essere e il nulla*<sup>33</sup> – o appresentarselo nell'inter-oggettività comune – come pretenderebbe Husserl –, ma in entrambe i casi mancandolo come tale. Se, al contrario, l'accesso si compie attraverso un'autorisoluzione puramente personale, esso non può che incrociare *altri* secondo il suo proprio *per-altri* – come ammette Heidegger –, anche in questo caso senza raggiungerlo. Per l'*adonato* accade diversamente: se esso si definisce come colui che riceve e si riceve dal dato, esso può ricevere, secondo le procedure della donazione – né orizzonte predeterminato, né principio *a priori*, né costituzione –, il paradosso dell'icona, il *volto*. Per la prima volta, in regime di riduzione alla donazione, il fenomeno d'*altri* non ha più i caratteri di un'eccezione alla fenomenalità ordinaria, ma gli compete legittimamente, sebbene a titolo di fenomeno saturo. Scrive Marion: "Ricevere altri – ciò equivale in-

---

32. *Ivi*, p. 393.

33. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1965 (ultima ed. 2007)

nanzitutto a ricevere un dato e a riceversi; nessun ostacolo di principio si frappone più fra altri e l'adonato. C'è di più: l'adonato stesso risulta provenire dalla fenomenalità della donazione e dunque, in questo senso, si dà anch'esso a partire da un modello privilegiato<sup>34</sup>. Quando *altri* si mostra, si tratta infatti di un adonato che si dona ad un altro adonato, inizialmente come un dato comune (un fenomeno dato), in seguito come un adonato (al quale si danno dei dati): la difficoltà non consiste più nel decidere se *altri* mi può apparire – insomma, il tradizionale problema del solipsismo e della comunicazione fra le coscienze – ma nel comprendere come *altri* si mostri donandosi all'adonato che io sono. Non si tratta dunque più di intersoggettività o di inter-oggettività, ma di *interdonazione*<sup>35</sup>. Questa tematica, ancora inesplorata, non permette soltanto di riprendere la tematica dell'etica – del *rispetto*, del *volto*, del *perdono*, dell'*obbligazione* e della *responsabilità* – legittimandola sul piano fenomenale; essa permetterebbe forse anche di approssimarsi a ciò che l'etica non riesce a raggiungere: l'individuazione di *altri* come tale. Qui il nostro itinerario deve interrompersi, sulla soglia di un nuovo territorio ancora tutto da percorrere e la cui fecondità rimane ancora largamente insondata. Concludiamo con le parole che Marion pone a conclusione di *Dato che*: “Io non voglio, né devo soltanto considerarlo come il polo universale e astratto della contro-intenzionalità, dove chiunque può prendere il volto del volto, ma raggiungerlo nella sua insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro *altri* potrebbe fare. *Questa individuazione ha un nome: l'amore*”<sup>36</sup>.

---

34. ED, p. 394.

35. La tematica dell'interdonazione e del dono come legame intersoggettivo emerge in S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Milano, Vita & Pensiero, 2007.

36. *Ivi*, p. 395. Marion stesso si incammina lungo questo sentiero ne *Il fenomeno erotico*, trad. it. Siena, Ed. Cantagalli, 2007. In Italia, un'originale prospettiva ermeneutica incentrata sull'amore come orizzonte del dono e dell'interpretazione è stata sviluppata da R. Mancini in R. MANCINI, *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Assisi, Cittadella Ed., 1999.



## BIBLIOGRAFIA

Opere citate di Edmund Husserl (non indicate nell'Avvertenza):

*Briefe an Ingarden*, L'Aia, Nijhoff, 1969.

*Husserliana, Gesammelte Werke (Hua)*, L'Aia, Nijhoff, 1987 e segg.

*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, M. Niemeyer, 1930 e segg.

*Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1990.

*La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2001.

*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. Milano, Franco Angeli, 1998.

Opere citate di Martin Heidegger (non indicate nell'Avvertenza):

*Cosa significa pensare*, trad. it. Carnago, Sugarco, 1996.

*Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, trad. it. Milano, Adelphi, 1994 (terza ed.), pp. 3-34.

*I concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. Genova, Il Melangolo, 1992.

*Identità e differenza*, trad. it. Roma, S.N., 1981.

*Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. Milano, Bompiani, 2002, pp. 379-442.

*In cammino verso il linguaggio*, trad. it. Milano, Mursia, 1973.

*Introduzione alla metafisica*, trad. it. Milano, Mursia, 1968.

*Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-315.

*Poscritto a Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, cit., pp. 257-266.

*Question IV*, Paris, Gallimard, 1976.

*Vier Seminare: le Thor 1966, 1968, 1969, Zahringen 1973*, Frankfurt am Mein, Klostermann, 1977.

Opere citate di Jacques Derrida (non indicate nell'Avvertenza):

*Addio a Emmanuel Lévinas*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1998.

*Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano 1996.

*Donare la morte*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2003.

*Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

*Glas*, Paris, Galilée, 1974.

*Il monolinguismo dell'altro*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2004.

*La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.

*La farmacia di Platone*, in *La disseminazione*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1989, pp. 101-197.

*La scrittura e la differenza*, trad. it. Torino, Einaudi, 1971.

*Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1995.

*Perdonare*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2004.

*Et cetera (and so on, und so weiter, et ains de suite, etc.)*, trad. it., Roma, Castelvecchi, 2006.

*Psyche. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

*Voyous: deux essais sur la raison*, trad. it. Paris, Galilée, 2003.

Opere citate di Jean-Luc Marion (non indicate nell'Avvertenza):

*De la mort de Dieu aux noms Divins : l'itinéraire théologique de la mthaphysique*, in D. BOURG, *L'etre et dieu*, Paris, Ed. Du Cerf, 1982.

*De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001.

*Dio senza l'essere*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1984 (ultima ed. 2007).

*Il fenomeno erotico*, trad. it. Siena, Ed. Cantagalli, 2007.

*L'idolo e la distanza*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1979.

*L'incoscienza del dono e la ragion sufficiente*, in G. FERRETTI (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 37-64.

*Le don et l'impossible*, relazione al convegno svoltosi all'Ecole Normale Supérieure nell'ottobre 2005, nel primo anniversario della morte di Derrida (disponibile alla pagina web [www.ens.fr/diffusiondesavoir](http://www.ens.fr/diffusiondesavoir)).

*Le phénomène saturé*, in J.F. COURTINE, *Phénoménologie et théologie*, Parigi, Critérion, 1992, pp. 79-128.

*Remarques sur le concept de Révélation chez R.Bultmann*, "Resurrection", 27 (1968).

Altre opere citate:

AGUTI A., *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*, "Hermeneutica", nuova serie (2000), pp. 93-122.

BEAUFRET J., *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Ed. De Minuit, 1974.



- ID., *Etretiens*, Paris, PUF 1984.
- BIEMEL W., "Husserl's Encyclopaedia-Britannica-Artikel", in *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 (1950), pp. 246-280.
- BULTMANN R., *Credere e comprendere*, trad. it. Brescia, Queriniana, 1977.
- CAILLE A., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1998.
- CAIRNS D., *Conversation with Husserl and Fink*, L'Aia, Nijhoff, 1976.
- CANULLO C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.L. Marion, M. Henry e J.L. Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2004.
- CAPUTO J., *On the gift: a discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion moderated by Richard Kearney*, in AA.Vv., *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 54-78; trad. Francese id., *Apôtres de l'impossible*, "Philosophie", 78 (2003), pp. 33-51.
- CARNAP R., *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, Wien, Springer, 1932.
- CHATEAUBRIAND F. DE, *Renato*, trad. it. Milano, Rizzoli 1950.
- CHIURAZZI G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992.
- COSTA V. - FRANZINI E. - SPINICCI P., *La fenomenologia*, Torino, Einaudi, 2002.
- COURTINE J.F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- ID., *L'abc de la déconstruction*, relazione pronunciata nell'ottobre 2005 presso l'Ecole Normale Supérieure di Parigi durante il convegno organizzato nel primo anniversario della morte di Derrida (disponibile alla pagina web [www.ens.fr/diffusiondesavoir](http://www.ens.fr/diffusiondesavoir)).
- CRISTIN R. (a cura di), *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, Milano, Unicopli, 1986.
- DESCARTES R., *Le passioni dell'anima*, trad. it. Bari, Laterza, 1954.
- ESCOUBAS E. - WALDENFELS B., *Phénoménologie française et phénoménologie allemande, Deutsche und Französische Phänomenologie*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- GRANEL G., *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne*, in *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard 1972.
- GREISCH J., *La parole heureuse*, Paris, Beauchesne, 1987.
- GRONDIN J., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993.
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1991.
- LEVINAS E., *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. Milano, Jaca Book, 2002.
- LITTE E., *Dictionnaire de la langue française*, Librairie Hachette et C., 1962 (prima ed. 1883).
- MANCINI R., *Il dono del senso*, Assisi, Cittadella Ed., 1999.
- PETROSINO S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli, Guida, 1983.
- POMA I., *Le eresie della fenomenologia*, Napoli, Esi, 1996.
- RAVERA M., *Introduzione alla filosofia della religione*, Torino, Utet, 1995.

- REALI N. (a cura di), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Roma, Ed. Paoline, 2001.
- ID., *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Roma, Città Nuova 2001.
- REGINA U., *Dono e tempo*, in G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 103-122.
- SALLIS J.C., *La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger*, "Revue philosophique de Louvain", 2 (1967), p. 194-215.
- SARTRE J.P., *L'essere e il nulla*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1965, ultima ed. 2007.
- SAUSSURE F. de, *Corso di linguistica generale*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1985.
- SAY J.B., *Traité d'économie politique ou simple exposition de la manière dont s se forment, se distribuent et se consomment les richesses* [1803], in *Oeuvres Complètes*, Paris, Calman-Levy, 1972.
- TAROT C., *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie des sciences de la religion*, Paris, La Découverte, 1999.
- ZANARDO S., *Il legame del dono*, Milano, Vita & Pensiero, 2007.

## RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare tutti coloro che hanno in qualche modo reso possibile questa ricerca, iniziata nel novembre 2003, ma le cui radici affondano nei miei studi precedenti sul pensiero di René Girard, che in questo lavoro non compare pur rimanendone sotteraneamente l'ispiratore originario.

In primo luogo ringrazio il prof. Marco Ravera, che ha seguito costantemente non solo la presente ricerca ma tutto il mio corso di studi filosofici, trasmettendomi quella "passione per la fenomenalità" che spero traspaia chiaramente da questo lavoro: la convinzione che la filosofia sia ancora ricerca della verità e impegno esistenziale fanno di lui non soltanto un Maestro, ma anche un Amico e un compagno di viaggio.

Un sentito ringraziamento al prof. Claudio Ciano, Presidente del Centro Studi Filosofico-Religiosi "Luigi Pareyson", e al prof. Silvio Morigi: il confronto costante con i loro testi e le numerose occasioni di incontro con entrambi sono stati un punto di riferimento imprescindibile per il mio lavoro di ricerca.

Ringrazio particolarmente i proff. Ugo Perone e Giovanni Ferretti e le dott.sse Carla Canullo e Alessandra Cislighi, grazie all'impegno dei quali mi è stato possibile incontrare Jean-Luc Marion nel novembre 2006, nell'ambito del I Ciclo di seminari della Scuola di Alta Formazione Filosofica di Torino, nonché confrontarmi con numerosi studiosi di filosofia francese.

Ringrazio di cuore tutti i colleghi di dottorato e assegnisti di ricerca, torinesi e non, che in qualche modo hanno contribuito attraverso discussioni, osservazioni e critiche a far maturare il mio progetto di ricerca: che Andrea Serra, Emilio Corriero, Hagar Spano, Paolo Diego Bubbio, Ezio Gamba e Marco Saveriano conoscano la mia riconoscenza.

Un pensiero particolare va ad Antonella Lo Sardo, esempio di come l'amicizia e la lealtà intellettuale siano ancora le maggiori virtù filosofiche: gran parte dei dialoghi intrattenuti con lei a Torino e a Palermo sono "scivolati" in questo lavoro.

Un grazie di cuore a Francesca dell'Orto, Valentina Motola e Giovanna Burzio per tutto il sostegno dimostratosi durante il mio lavoro quotidiano nel dipartimento di filosofia, e a Lidia Deluca per la disponibilità nelle ricerche bibliografiche.

E, *last but not least*, un ringraziamento particolare va ai miei genitori, spettatori talora perplessi, talora incuriositi del mio mondo filosofico.



## INDICE

<i>Avvertenza</i>	6
INTRODUZIONE	
UNA TERRA DI ERESIE...	
Derrida e Marion interpreti di Husserl e Heidegger	7
§1. Un <i>affaire</i> francese?	7
§2. Filosofia e fenomenologia: pensare <i>oltre</i> la metafisica	10
§3. La presenza non intuitiva: la donazione	16
CAPITOLO PRIMO	
FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIA	
Ente, fenomeno e differenza ontologica tra Husserl e Heidegger	23
§1. Fenomenologia e/è ontologia?	23
§2. Riduzione e fenomeno d'essere	30
§3. La doppia riduzione	37
§4. Il <i>Dasein</i> e il <i>nulla</i>	41
§5. La differenza ontologica in <i>Essere e tempo</i>	48
§6. Differenza ontologica e <i>Seinsfrage</i> : il privilegio del <i>Dasein</i>	56
§7. L'aporia di <i>Essere e tempo</i>	61
CAPITOLO SECONDO	
FENOMENOLOGIA E DIFFÉRENCE	
Jacques Derrida e la fenomenologia	67
§1. Abitare l'enigma	67
§2. Fenomenologia e metafisica della presenza	68
§3. Il privilegio della <i>phoné</i>	71
§4. Verso la <i>différance</i> : traccia e/è assenza	78
§5. Ancora verso la <i>différance</i> : decostruzione, archi-scrittura, <i>indecidibili</i>	84
§6. La <i>différance</i>	90

§7. <i>La decostruzione e...: riduzione, Destruktion, decostruzione</i>	96
§7.1. <i>La decostruzione come pratica</i>	97
§7.2. <i>Riduzione, Destruktion, decostruzione</i>	100
CAPITOLO TERZO	
FENOMENOLOGIA E DONAZIONE	
Jean-Luc Marion dalla differenza ontologica	
al rapporto riduzione/donazione	109
§1. <i>Verso un varco...</i>	109
§2. <i>La seconda via di Heidegger</i>	112
§3. <i>Rivendicazione e appello</i>	118
§4. <i>Oltre l'angoscia: la noia</i>	123
§5. <i>La triplice riduzione</i>	128
§6. <i>Oltre l'ontologia: l'io fuori essere</i>	134
§7. <i>Appello, riduzione e donazione</i>	138
§7.1. <i>Gegebenheit, Gegenständigkeit, donazione</i>	141
§8. <i>Fenomenologia della donazione</i>	145
CAPITOLO QUARTO	
IL DONO E L'IMPOSSIBILE	
In dialogo con Heidegger, Derrida e Marion	153
§1. <i>"Apostoli" dell'impossibile</i>	153
§2. <i>Ereignis e Gabe</i>	156
§3. <i>Il dono e la ragion insufficiente</i>	161
§4. <i>Fenomenologia dell'inapparente e fenomenologia del dono</i>	172
§5. <i>Un'altra economia</i>	177
CONCLUSIONI	
DONAZIONE E SATURAZIONE	
Un nuovo paradigma della fenomenalità?	181
§1. <i>Donazione e saturazione</i>	181
§2. <i>Il problema della rivelazione:</i> <i>fenomenologia e filosofia della religione</i>	188
§3. <i>Aperture etiche della donazione</i>	194
<i>Bibliografia</i>	199
<i>Ringraziamenti</i>	203



Finito di stampare  
nel mese di luglio 2008  
per i tipi de “il nuovo melangolo”  
dalla Microart's S.p.A. - Recco (Ge)  
Fotocomposizione e impaginazione:  
Type&Editing - Genova